الوعي والوعي الزائف

في الفكر العربي المعاصر

محمود

أمين

العالم

طبعة ثانية

دار الثقافة الجديدة-1988-القاهرة

غلاف : علي مولا

الوعي والوعي الزائف

في الفكر العربي المعاصر

محمود أمين العالم

فهرس

طريق الأصالة والعصرية .... – ١٥ –

الشرق الأوسط في "مؤتمر الدراسات الغربية................ – ٤٠ –

في دراسة الأيديولوجية العربية الحديثة ملاحظات منهجية .... – ٧١ –

مفهوم الخصوصية والأصالة عند الدكتور أنور عبد الملك .. – ١٢٧ –

الفكر العربي المعاصر في مواجهة التراث .... – ١٧٤ –

على هامش"النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" . – ١٩٦ –

الهروب إلى الأمام... شكليًا دراسة لكتاب صدمة الحداثة ... – ٢٢٢ –

في مواجهة الغزو الثقافي الصهيوني الإمبريالي الرجعي.... – ٢٤٨ –

الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي للثقافة العربية .... – ٢٨٧ –

الديمقراطية والثورة العربية .... – ٣٤٧ –

الإسلام... والثورة .... – ٣٧٥ –

ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة...... – ٤٠١ –

(١) أنور عبد الملك ومشروعه الحضاري لتغيير العالم؟.... – ٤٧٤ –

(٢) أزمة بنيوية.. أم إشكالية نهضة .... – ٤٨٨ –

(٣) الخصوصية والأصالة عند المفكرين العرب .... – ٥٠٣ –

(٤) لمن تهب ريح الشرق.. – ٥٢٤ –

"حول ندوةالتراث وتحديات العصر"(١)التراث..ذلك المجهول– ٥٤٧ –

(٢) حوار التراث والتبعية في فكرنا المعاصر .... – ٥٦٣ –

(٣) الخروج من التبعية.. سلفيًا.................................. – ٥٨٠ –

(٤) حذار من الطعم.. الاشتراكي................................ – ٦٠٢ –

(٥) ليست ظاهرة دينية خالصة........................... - ٦٢٩ -
البحث عن شخصية مصر .... - ٦٥١ -
(١) هذه التوفيقية في حركة التحرر العربية .... - ٦٧٤ -
حركة التحرر العربية بين التوفيق والتوفيقية .... - ٦٩٠ -
ثنائية"الأرض–السماء في الفكر العربي الإسلامي المعاصر - ٧١١ -
المراجع.. - ٧٣٩ -
مفهوم العقل والعقلانية عند دكتور زكي نجيب محمود..... - ٧٤٤ -

الإهـــــداء

إلى شهيد الطبقة العاملة اللبنانية

والثورة العربية

سهيل طويلة

مفكرًا ومناضلاً ثوريًا

ولكن.. ما أكثر الاختلاف والخلاف بين الكتاب القـديم، وهذا الكتاب الجديد. فمن الناحية الشكلية ينقسم الكتاب القديم إلى أقسام عامة أربعة هي "الفلسـفة" و"العلـم" و"الحريـة" و"التطبيق الاشتراكي"، على حين أن هذا الكتـاب – رغـم معالجته لهذه القضايا ضمنيًّا – لا ينقسم إلى أقسام، بل يكـاد يطغي على أغلب مقالاته موضوع واحد هو التحليل النقـدي لموقف الفكر العربي المعاصر مـن التـراث، وإن تناولـت بعض مقالاته الأخرى قضية الموقف من الثقافة الإمبرياليـة والصهيونية، فضلاً عـن بعـض المشـكلات الاجتماعيـة والتعليمية والقومية.

أما من الناحية الموضوعية، فـإن الكتـاب القـديم، وإن تضمن مقالات يمتد زمن نشرها بين عام ١٩٥٠ حتى عـام ١٩٦٥، فإن أغلب مقالاته قد كتبت ونشـرت فـي مرحلـة الستّينيات، وكانت مشاركة نظرية وأيديولوجية فـي تغذيـة التنمية السياسية والفكرية والثقافية في هذه المرحلة من تاريخ ثورة ٢٣ يوليو عام ٥٢.

أما هذا الكتاب الجديد قد كُتبت ونُشِرت كل مقالاتـه فـي الفترة ما بين عام ١٩٧٤ حتى عام ١٩٨٥؛ أي في مرحلـة

الردّة على ثورة يوليه. ولهذا قد يغلب على كثير من مقالات الكتاب الأول الطابع السياسي الدعائي، على حيث يغلب على مقالات هذا الكتاب الطابع النظري النقدي. ليس معنى هذا أن الكتاب الأول كان يخلو من الطابع النظري النقدي أو أن هذا الكتاب يخلو من الطابع السياسي، إنما أتحدث عن الطابع الأغلب في كل من هذين الكتابين.

على أني أحب أن أقرر في مقدمة هذا الكتاب الذي يتخذ لنفسه ولبعض مقالاته عنوان "الوعي والوعي الزائف" أن بعض مقالات الكتاب القديم "معارك فكرية" لا يغلب عليها فحسب الطابع السياسي الدعائي، بل تفتقد أحياناً الدقة النظرية والعلمية والمنهجية. وعندما أقرأ بعضها هذه الأيام أكاد أنكر بل استنكر كتابتي لها. وأتساءل: كيف تم هذا؟! والملاحظة النقدية الأساسية التي أوجهها إلى بعض هذه المقالات هي أن تحليلاتها تفتقر إلى الرؤية الطبقية الدقيقة، بل تسقط أحياناً في توفيقية، وتجنح أحياناً أخرى إلى أحكام إطلاقية في وصف بعض ظواهر التجربة الناصرية؛ مما يجعلها أقرب إلى التبريرية، ومما يخرجها عن المنهج الماركسي الدقيق في تحليل الظواهر. وفضلاً عن هذا فإنها كانت مستوعبة في

معالجة التناقضات الأساسية، وتكاد تغفل – إلا في بعض مقالات وفقرات – التناقضات الثانوية.

ما أُريد في كلمتي هذه أن أسعى لتبرير هذه النواقص، أو أن أعترف بها اعترافًا مسيحيًّا، واكتفي بنقد ذاتي مظهري تطهري، وإنما أحاول أن أفسرها لنفسي قبل أن أفسرها للقراء، وإن كنت أعدّ تفسيرها للقراء مسئولية واجبة.

ما أظنني كنت مفتقدًا للوعي في مرحلة الستينيات، وما كنت أغالط نفسي أو أضللها أو أخفي توجهي الماركسي، توصلاً لمنصب أو حرصًا على سلامة. فما أخفيت أبدًا هذا التوجه الماركسي طوال هذه المرحلة، وما أكثر ما في هذا الكتاب القديم من مقالات، وفقرات تحليلية نقدية تعبر عن هذا بوضوح وحسم. أين تكمن المشكلة إذن؟ لعلها تكمن في موقفي من ثورة يوليه في مرحلة الستينيات خاصة. لقد كنت أعتقد آنذاك – ما زلت أعتقد حتى اليوم – أن ثورة يوليه، قد حققت في هذه المرحلة أغلب مهام الثورة الوطنية الديمقراطية، وأنها تمثل بهذا مرحلة انتقالية – بين مراحل انتقالية أخرى عديدة – يمكن بتعميق الوعي النظري العلمي، وتجذير الإجراءات السياسية والاقتصادية والاجتماعية

والديمقراطية، وتوفير المشاركة الجماهيرية المنظمة في اتخاذ القرار، يمكن أن تصبح بالفعل مراحل للتحول الاشتراكي الذي يتعجل ويتسارع بتعاظم، وتصاعد الطلائع الثورية لقوى العمل في المجتمع. كنت أعتقد وما زلت أعتقد أن المشروع الناصري في الستينيات كان إمكانية نضالية مفتوحة إلى غايات أبعد من "ميثاق" الستينيات. لم يكن عندي وهم حول طبيعة ما تم في الستينيات. لم يكن عندي وهم في أن علاقات الإنتاج في المجتمع المصري لم تعد علاقات إنتاج رأسمالية، أو أننا قد أخذنا نبني الاشتراكية بالفعل. لا.. لم يكن عندي أوهام من هذا القبيل. بل كنت أعرف وألامس كثيرًا من الأخطار، وأعاني منها في عملي وفي حياتي، وكنت أتوقع كثيرًا من الأخطار وأنبه إليها. ولكني كنت أدرك حجم العداء لتجربة الستينيات من داخل التجربة نفسها، ومن خارجها مصريًّا وعربيًّا وعالميًّا. وكنت أدرك كذلك عبء وجسامة المسئوليات والمهام الملقاة على عاتق قيادتها. وكنت أدرك طبيعة الصراع الحاد المحتدم داخل صفوف قيادة الثورة نفسها، فضلاً عن الصراع المحتدم في المجتمع كله. وكنت أرى وأُلامس حركة التحولات الفكرية والعملية

والطبقية داخل صفوف قوى الثورة وفي ممارساتها وسياساتها، وكنت أرى وألامس حركة التحولات في المجتمع نفسه كواقع يتحقق في وجه مقاومة، برغم الكثير من النواقص والسلبيات، وكإمكانيات متفتحة يمكن أن تتحقق بالمزيد من الوعي والتخطيط والنضال الفعال. وكان الحديث يدور في المجتمع كله بشعارات "مجتمعنا الاشتراكي" و "أننا نبني الاشتراكية" و"منجزاتنا الاشتراكية". ولم تكن القضية في تقديري هي التدقيق في تعريفات الاشتراكية، بقدر ما هي ضرورة المشاركة الفعالة في التغيير، وتحويل الشعار – ما أمكن – إلى حقيقة. حقًا، كانت هناك معارك عبر عنها هذا الكتاب القديم حول تعريف الديمقراطية والحرية والمجتمع المفتوح والعلم والتكنولوجيا والصحافة والتنمية وغيرها. وهي معارك ما كان ينقصها في تقديري الحس الطبقي والرؤية العلمية. وكانت هناك كذلك بعض المقالات التي تعرض بالتحديد العلمي الدقيق لطبيعة الإجراءات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، باعتبارها إجراءات تقدمية لا أكثر في مرحلة انتقالية، كما تتناول بالنقد الصريح بعض النواقص والسلبيات. ولكن إلى جانب هذا كله، كانت هناك تلك

المقالات والفقرات ذات الطابع التوفيقي والإطلاقي التي تتحدث عن "التجربة الاشتراكية" و"التحول الاشتراكي" و"المجتمع الاشتراكي" كأنما الاشتراكية قد تحققت بالفعل في بلادنا، بل كانت هناك كذلك مقالة أو أكثر تكرس بعض سمات تجربة ثورة يوليه في الستينيات باعتبارها خصوصية أصيلة في التجربة الاشتراكية المصرية.

ولم يكن ذلك في ظني مجرد مجاراة للأيديولوجية الرسمية السائدة، التي كان يغلب على بعض تجلياتها الإعلامية أحيانًا طابع الديماجوجية والمغالاة والتضخيم. وإنما كان محاولة للتأكيد الدعائي لبعض المفاهيم والتصورات التقدمية، والمشاركة بهذا في إشاعتها واستنباتها، وفي تنمية الواقع المتحرك في مواجهة سلبياته نفسها فضلاً عن خصومه وأعدائه. ولعله كان يطغى على وعي زائف آنذاك بإمكانية التعجيل بالتحول الاجتماعي الثوري وزرع واستنبات مفاهيمه وتصوراته وتحقيق أهدافه بالاستفادة أساسًا بالسلطة الحاكمة وأجهزة الدولة التي كنت آنذاك على ارتباط حميم بقيادتها الثورية.

ولعل السهولة الكبيرة التي تحقق بها الانقلاب الرجعي على ثورة يوليه في ١٥ مايو ١٩٧١، قد جعلتني استفيق من هذا الوعي الزائف.

والحق، أنه لا تأكيد لمفاهيم وتصورات ثورية، ولا تنمية لواقع متحرك تنمية ثورية، بغير تغذية الوعي العلمي الصحيح وروح النقد والعقلانية، وبغير حركة جماهيرية منظمة فاعلة واعية، وبغير تنمية الدور القيادي للطليعة الثورية للطبقة العاملة في تحالفها التاريخي المعبر عن القوى الاجتماعية، الراغبة والمتطلعة في التغيير الجذري.

لست أقول هذا متراجعًا عن موقفي من ثورة ٢٣ يوليه، ومن مرحلة الستينات خاصة. لا.. فالحق، أنني ما زلت أرى أن هذه الثورة قد حققت جانبًا كبيرًا من مهام ثورتنا الوطنية الديمقراطية، وأنها كانت تشكل مرحلة انتقالية كان من الممكن لو توفرت لها شروط فكرية واقتصادية وديمقراطية معينة أن تُفضي إلى مراحل متصاعدة يتحقق بها التحول الاشتراكي الجذري. وإنما أقول هذا مُنتقدًا موقفًا لي داخل ثورة يوليه، هذا الموقف الذي كان يفتقد في بعض

تعبيراته الواردة في كتاب "معارك فكرية" إلى الدقة العلميـــة والتحليل الاجتماعي الصحيح.

ولهذا أرجو أن يكون هذا الكتاب الجديـــد أكثـــر تحديـــدًا وأكثر دقة في صياغة مناهجه ومفاهيمه وتصوراته النظرية وأقل أخطاء ونواقص فكرية من الكتاب القديم.

أيًّا ما كان الأمر، فهذا هو جهدي واجتهادي الذي أشارك به في تجلية، وتوضيح بعض المواقف الأيديولوجية في فكرنا العربي المعاصر، وفي بلورة وتنمية وعي علمي في حياتنا العربية المعاصرة، في وقت أصبح فيه التضليل الفكري وتزييف الوعي وخلط الأوراق الأيديولوجية، من بين أخطر الوسائل والأسلحة لتكريس تخلفنا وتبعيتنا.

محمود أمين العالم

طريق الأصالة والعصرية(*)

١- الموقف من تراث الماضي هو - دائمًا - موقف من الحاضر المستقبل. إنه في الحقيقة موقف واحد من التاريخ. ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية. والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين، وليس تقييمًا لأي موقف منهما. فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة، لا يقيم ثنائية بينهما، وإنما يسعى لفرض الماضي على الحاضر، والذي يرفض الأصالة باسم العصرية، لا يقيم ثنائية بينهما كذلك، وإنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي. والمقارنة بين الموقفين هي التي تصنع هذه الثنائية بين الأصالة والعصرية؛ حيث لا ثنائية في أي موقف منهما. ليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمن موقفًا من العصرية، وليس هناك موقف من العصرية لا يتضمن موقفًا من الأصالة.

(*) نشر هذا المقال في العدد (2) عام 1974 من مجلة قضايا عربية.

كل تساؤل عن "الذات" هو دائمًا تساؤل في مواجهة "الموضوع"، وكل موقف من "الموضوع" هو في جوهره موقف من "الذات". فعندما أجيب عن سؤال "من أنا" تصدر إجابتي عن سؤال آخر سابق هو "أين أنا من عصري". ولهذا فالموقف من "الذات" يصدر دائمًا عن الموقف من "الموضوع".

وبرغم احتدام هذا السؤال بيننا هذه الأيام، إلا أنه سؤال التاريخ الإنساني كله في كل مرحلة من مراحله، وخاصة في مراحل تحولاته الحاسمة. ففي مراحل التحول يطل الإنسان في ذاته من موقعه وموقفه الموضوعيين. وبتنوع مراحل التحول، تتنوع الإجابات، فضلاً عن اختلافها باختلاف المواقع والمواقف من أزمة التحول في كل مرحلة.

تمنيت أن أعرض بالتحليل التاريخي لمختلف المواقف من التراث عبر تاريخنا القديم والحديث، وخاصة من أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم، لنتبين معًا أنه ليس مجرد تحليل تاريخي للموقف من التراث، بقدر ما هو كذلك تاريخ موضوعي لحركة الفكر والحياة معًا، على أني سأكتفي في هذه الدراسة بتحليل لأبرز موقفين معاصرين من التراث،

ولعلي أشير بشكل عابر إلى بعض المواقف الأخرى. أما الموقفان فهما موقف الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" وموقف الأستاذ عبد الله العروي في كتابيه "الأيديولوجية العربية المعاصرة" و"العرب والفكر التاريخي".

٢- يتساءل الدكتور زكي نجيب محمود "كيف يُتاح للعربي المعاصر السير على الطريق العربي القديم؛ لتجيء عصريته عصرية وعربية معًا؟".

ويجيب الدكتور زكي نجيب محمود على هذا التساؤل بأكثر من إجابة واحدة، بل قد نجد تناقضًا بين إجاباته المتعددة.

في البداية يكرر الدكتور محمود سؤاله بشكل محدد، ويجيب عليه إجابة محددة "ماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟" وإجابته المحددة "أن نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقًا عمليًّا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها، كان لا بد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعني به

إلا المؤرخـــون. بعبـــارة أخـــرى، أن ثقافـــة الأقـــدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش، فإذا كـــان عنـــد أســـلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها، وكـــان ذلـــك هـــو الجانب الذي نحييه من التراث، أما ما لا ينفع نفعًـــا عمليّـــا تطبيقيًا، فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقـــف الوقفـــة نفسها بالنسبة إلى ثقافة المعاصرين من أبناء أوربا وأمريكـــا المدار هو العمل والتطبيق، المدار هو ما يعاش به"[١].

بهذا المفهوم النفعي العملي الخالص للثقافة، وبهذا المفهوم الانتقائي لموقفنا منه؛ يحدد الدكتور محمود طريق اللقاء بين القديم من تراثنا والمعاصر من حياتنا، والمفهوم النفعي هـــو أساس المفهوم الانتقائي. وكلاهما ينظر إلى الثقافة والحيـــاة نظرة علوية وصفية، تجزيئية أداتية، مفرغة من المضـــمون الاجتماعي والتاريخي، وإن لم تكـــن مفرغـــة مـــن الدلالـــة الاجتماعية بالطبع.

---

[١] تجديد الفكر العربي. صفحة 18.

في ضوء هذا الموقف يأخذ الدكتور محمود في تنخيل التراث، فيرفض من التراث ما فيه من احتكار الحاكم للرأي، ومن سلطة الماضي على الحاضر، ومن سيادة التصورات اللاعقلية. على أنه في الحقيقة، وفي ضوء هذه النظرة العملية النفعية يرفض مضمون التراث كله. "ذلك أن التراث بالنسبة لعصرنا فقد مكانته، لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين ما نتلمسه اليوم هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان" إنه يرفض المذاهب والملل والنحل الإسلامية جميعًا باستثناء مذهبين: المعتزلة، لقولهم بالعقل والأشاعرة لقولهم بالاعتدال. فالأشعري وسط بين المعتزلة وأهل السنة، وسط بين العقل والإيمان، ولهذا فموقفهم – كما يقول الدكتور محمود – هو الموقف الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه شكلاً لا موضوعًا، ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضًا بل تعاونًا". "إذ أردنا أن يكون لنا موقف من تراثنا، فليكن موقف المعتزلة والأشاعرة معًا، أن نجعل الدين موكولاً إلى الإيمان،

ونجعل العلم موكولاً إلى العقل[١].

ولكن.. إذا كان الأمر – كما يرى الدكتور محمود – سيقتصر على شكل التراث لا مضمونه، فما مصير ثقافتنا التقليدية؟ ويجيب بحسم "إنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولا أقول كما يقول هيوم، فلنقذف بها في النار"[٢].

على أن الدكتور محمود سرعان ما يعود فيؤكد أن عصرنا عصر تقنيات، إنما الأمم بالتقنيات لا بالأخلاق كما كان يقول شاعرنا أحمد شوقي. وهكذا يترك الدكتور محمود نظرته التعادلية بين العقل والإيمان ليعود بنا إلى موقف علمي حاد. ثم لا يلبث مرة أخرى أن يعود بنا إلى التراث مستوحيًا منه نظرة شاملة إلى العالم الخارجي تتسم بالاطراد والانتظام. "إن وقفة الفنان العربي التي وقفها وهو ينشئ فنه الهندسي في النوافذ والشرفات. وعلى جدران المنازل ومنابر المساجد ومآذنها، هذه الوقفة الرياضية الدقيقة المحكمة التي عبرت عن روح الحياد المعقول عند العرب الأولين، والتي

---

[١] المرجع السابق ذكره ص 136.

[٢] المرجع السابق ص 241.

كانت هي نفسها الوقفة التي هندس بها الشاعر تفعيلاته وقوافيه، وزخرف بها كاتب المقامة سجعه ونغماته، هذه الوقفة التي تضع المفرد الجزئي المتناهي المحدود في مكان من تركيب يشمله، بحيث يجيء التركيب كله موحيًا بالمجرد الكلي اللا متناهي اللا محدود، هذه الوقفة التي وقفها المتصوف العربي حين رأى في فردية ذاته ومجسد خبرته، حقيقة الكون في تجردها وشمولها، وفي الفرد الواحد الإنسانية بأسرها، هذه الواقفة التي نراها منبثة في تراثنا من عقيدة وأدب وفن وفكر، هي التي تدعو أن تكون وقفتنا التي ننظر منها إلى قضايا الإنسان في عصرنا الراهن، فتنتج لنا ما يجوز بحق أن نسميه بالثقافة العربية المعاصرة[١].

ولعلنا نجد في هذه الفقرة، لا مجرد دعوة إلى استمرار شكل، وإنما استمرار منهج لا يقتصر على الانتظام والاطراد في نظام الكون فحسب، وإنما يجمع كذلك بين العقلانية واللاعقلانية. وهكذا يُطعم وقفته الأشعرية المعتزلية السابقة

---

[١] المرجع السابق ص 255.

بعناصر صوفية، أو انتظامات زخرفية طالما رفضـــها، بـــل استهجنها واستخف بها في مواضع عديدة من كتابه.

على أن الدكتور محمود لا يزال يبحث عن إجابة لسؤاله، عن معنى الأصالة في ثقافتنا العربية، ولهذا نراه ينتقل بنا إلى محاولة أخرى لإقامة فلسفة تعبر عن الخصوصية العربية. ويجد هذه الفلسفة في القول بالثنائية. إن الثنائية كما يقول مبدأ راسخ في ضمائرنا العربية، بين الخالق والمخلوق، بين العلم والإيمان، بين المادة والروح، بين المطلق والنسبي، بين السماء والأرض. "إن الغرب هو صانع العلم الحديث، ولكنه فقد الإنسان. أما نحن العرب فنجمع بينهما" على أننا سرعان ما نتبين أن ثنائية الدكتور محمود ثنائية غير مستوية. فهي تجمع بين الشطرين الروح والمادة – مثلاً – "ولكننا لا نسويّ بينهما، بل نجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي فهو الذي أوجده"[١] على أن هذه الثنائية هي خصوصيتنا الثقافية في رأيه.

ثم لا يلبث الدكتور محمود أن يتكشف خصوصية أخرى غير هذه الثنائية في البداية تكون أقرب إلى الواحدية، ولكنها سرعان ما تمتد فتصبح طرفًا في ثنائية، وما أسرع أن تقلص لتعود إلى واحدية أخرى. إن العقل هو أساس تراثنا كله،

---

[١] المرجع السابق ص 275.

الفكري والأدبي على السواء "ما كان يميز العربـــي القـــديم وقفته تجاه العالم من حوله.. إنه ينظر إليه نظرة عقليـــة"[١] "ولو لم يسبق أرسطو العرب بوضعه المنطق لكان حتمًا على العرب أنفسهم أن يستخلصوه لأنفسهم"[٢] على أنـــه لا يلبـــث ينتقل من هذه الخصوصية العقلانية إلى ثنائية بـــين العقـــل والوجدان فالجمع بينهما – كما يقول – هو أكثر مـــا يمثـــل تراثنا الثقافي. ثم لا يلبث أن ينتقل بنا من هذه الخصوصـــية إلى واحدية أخرى غير عقلانية هـــي خصوصـــية عمليـــة سلوكية. أما خصوصية العرب في موقفهم الأخلاقي "فـــأهم الإضافات التي أضـــافتها الثقافـــة العربيـــة هـــي تنظيمهـــا لأخلاقيات العمل" ولهذا "كانت عزلة الزاهد والمتصوف شيئًا لا ينسجم مع الروح العربية" وبهذه الوقفـــة الســـلوكية يجـــد الدكتور زكي نجيب محمود وشائج قربى بين نظرتنا العربية والفلسفة الوجودية المؤمنـــة. ولا أدري كيـــف تتفـــق هـــذه الوشيجة مع ما سبق أن قاله من تميز العـــرب بالعقلانيـــة، فالوجودية فلسفة لا عقلانية أساسًا.

---

[١] المرجع السابق ص 207.

[٢] المرجع السابق ص 313.

وهكذا نتبين في محاولة الدكتور محمود خلطًا بين موقف نفعي انتقائي تجزيئي عملي من الثقافة العربية يقف منها عند حدود الشكل لا المضمون، وموقف شمولي نتبين فيه ثنائية يغلب عليها العقلانية تارة، والوجدانية تارة ثانية والسلوكية الأخلاقية تارة ثالثة، ويتم فيها التوازن بين العقلانية واللاعقلانية تارة رابعة، وتسودها اللاعقلانية تارة خامسة.

ومصدر هذا الخلط في الحقيقة أن الدكتور محمود يعالج تراثنا الثقافي معالجة وصفية خالصة، ينظر إليه في ذاته، لا في ملابساته الاجتماعية التاريخية. ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ منه هذا الموقف الانتقائي النفعي تارة، أو يتردد – بحسب معياره الوصفي – بين تصورات شتى، ولا يجد فيه في النهاية إلا الشكل المفرغ دون المضمون الإنساني، ولا شك أن وراء هذا الموقف الوصفي الانتقائي التجزيئي للتراث، تكمن الفلسفة الوضعية المنطقية التي يتبناها، ويبشر بها الدكتور محمود وهي فلسفة تدعو إلى التحليل الجزئي والوصفي للظواهر، ولا تتكشف القوانين العامة للحركة في الفكر والحياة. وبرغم الطابع العقلاني الظاهري لهذه الفلسفة فهي عقلانية وصفية شكلية، تُفضي في

التطبيق إلى مواقف لا عقلانية. ولعل هذا هو سر اللقاء الفكري بين الوضعية المنطقية والوجودية – كما رأينا فكلتا الفلسفتين موقف تجزيئي للخبرة الإنسانية، وكلتاهما موقف مُعاد للموضوعية والتاريخية، الوضعية المنطقية في مجال نظرية المعرفة، والوجودية في مجال الفعل الإنساني. المهم، أن هذه الفلسفة التي يتبناها الدكتور محمود في نظرته إلى عصره هي التي حددت كذلك نظرته إلى تراثنا الثقافي القديم، وجعلت من نظرته إلى هذا التراث نظرة مشتتة، متناقضة، وصفية، تجزيئية، انتقائية، نفعية، ولم تستطع أن تبصر بتراثنا في حركته الصراعية داخل إطار واقعه الموضوعي الاجتماعي ومراحله التاريخية المختلفة.

على أنه إذا كانت هذه النظرة تنسجم مع تلك الفلسفة الوضعية التي يتبناها الدكتور محمود، فإنه من الغريب حقًا أن لا يعرض الدكتور محمود – حتى في إطار نظرته هذه – إلى جانبين من أهم جوانب تراثنا القديم: هما التراث العلمي، والمنجزات في مجال تنظيم الحياة وإدارتها.

٣- فإذا انتقلنا إلى الأستاذ **عبد الله العروي**، فإننا ننتقل في الحقيقة إلى موقف يختلف اختلافًا كاملاً سواء من حيث المنهج أو المضمون عن موقف الدكتور زكي نجيب محمود، وإن تلاقيا أحيانًا في بعض التفاصيل منهجًا وموضوعًا.

وموقف الأستاذ العروي هو موقف منحاز تمامًا إلى الفكر الغربي، وهو في هذا يقف على نقيض موقف الدكتور أنور عبد الملك الذي عرضنا له في دراسة أخرى، والذي يتخذ موقف الرفض للفكر الغربي. يقول الأستاذ العروي إن "أوربا انتهجت من أربعة قرون منطلقًا في الفكر والسلوك، ثم فرضته منذ قرون على العالم كله. ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنتهجه بدورها فتحيا أو أن ترفضه فتفنى"[١] وبهذه الحدة والحسم يطرح علاقتنا كذلك بالتراث العربي القديم أو بما يسميه بالأصالة. "أما حان الوقت لأن نكف عن الدعوة إلى الانكماش والانعزال تحت شعار الأصالة والخصوصية[٢]

---

[١] العرب والفكر التاريخي ص 205.

[٢] العرب والفكر التاريخي ص 25.

وهو يؤكد على أن "الرجوع إلى نظريات الماضي، والحفاظ على أصالة فارغة وهم يعوق التقدم"[١] بل يدفع إلى الأمر إلى غايته قائلاً "إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرًا من التواضع والرضا بأن نتميز عن الغير بنبراتنا فقط لا بمضمون ما نقول. ورب معترض يقول: ستكون حينئذ ثقافتنا تابعة لثقافة الغير" ويجيب الأستاذ العروي بحسم "ليكن... إذا كان هذا هو طريق الخلاص، سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل واتباعيتنا (سُنيتنا) المركبة. لقد أدينا ثمنًا باهظًا للقومية الثقافية الفارغة، لقد افتخرنا طويلاً، وأنتجنا قليلاً"[٢].

وقد يبدو للوهلة الأولى أن الأستاذ العروي يرفض التراث العربي القديم. على أن هذا في الحقيقة غير صحيح. فلو تأملنا دراساته بعمق، لأدركنا أنه من أكثر مفكرينا معرفة بهذا التراث واحترامًا له. إن موقفه منه هو موقف التمرد والثورة على هؤلاء الذين يتمسكون به تمسكًا أعمى

---

[١] الأيديولوجية العربية (الترجمة العربية) ص 299.

[٢] العرب والفكر التاريخي ص 293.

ويجترونه اجترارًا بليدًا. وهو في هذا يقف أحيانًا موقفًا مشابهًا لموقف الدكتور محمود، بل يكاد يشاركه انتقائيته، هذه الانتقائية التي يرفضها منهج الأستاذ العروي رفضًا نظريًا قاطعًا. يقول الأستاذ العروي "إن المنطق الذي أدعو إليه هو أيضًا موجود في تاريخنا وفي تجاربنا الماضية.. إلا أن الخمول ذهب بنا إلى حد أننا لا نختار من تاريخنا ما يحفز ويحيي، بل نفضل ما يخدر ويميت، عوضًا عن أن نخص بالتحليل تلك النصوص التي تعلمنا الجدية في السياسة، واعتماد الحزم والقوة واعتبار المصالح وأخذ الحيطة والاستمرار في الهدف، وأن يكون الكلام دون العمل، فإننا عكس ذلك نفضل الكلام عن فلسفة التصوف وأفكار الغزالي الذي لم يكتب كلمة واحدة عندما سقطت القدس في أيدي الصليبيين، مع أنه عاش ١٢ سنة بعد سقوطها"[١].

على أنه من التعسف حقًا أن نتهم الأستاذ العروي بالانتقائية، ذلك أنه يتخذ موقفًا نظريًا تاريخيًا لدعواه. فهو يتبنى الماركسية، ويرى أنها السبيل إلى التحديث العربي.

---

[١] الأيديولوجية.. ص 229.

"لا بد – كما يقول – من الالتجاء إلى نظام فكري متكامـــل.. والماركسية هي النظام المنشود الذي يزودنا بمنطــق العـــالم الحديث"[1] على أن الماركسية التي يتبناها الأستاذ العــروي ويطلق عليها اسم الماركسية التاريخانية. ليست في تقديري – هي ماركسية ماركس وإنجلز ولينين، ليست تلك النظرية التي تقوم على المادية الجدلية والمادية التاريخيـــة، وإنمــا هـــي ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيجليًّا، إنها ماركسية أيديولوجية معلقــة فـــي فــراغ مــن التجريـــدات والتعميمات. ولهذا يصنف الأستاذ العروي الماركســية إلـــى ماركسيات، ماركسية اقتصادية وأخرى أنسية وثالثة عقديـــة إلى غير ذلك، جريًا على عادة بعض مفكري الغرب. علـــى أني في الحقيقة لا أحكم على ماركسية الأستاذ العروي مـــن حديثه عنها، وإنما من منهجه التطبيقي نفســـه. إنـــه تحليـــل للأيديولوجية بالأيديولوجية، تحليل للفكر بالفكر دون احتفـــال بالتكوينات والهياكل الاقتصادية والاجتماعيـــة. وهـــو كمـــا ذكرت امتداد لمحاولات عديدة معاصرة في أوربـــا الغربيـــة وأمريكا، تزعم استلهام إضافات جرامشي إلـــى الماركســـية،

---

[1] العرب والفكر التاريخي ص 25.

وأن تكن في الحقيقة تغالي في تفسير هذه الإضافات بل تخطئ وتتعسف في تفسير نظريته الخاصة بالبناء الفوقي أو الأيديولوجية بشكل عام، وإن كنت أرى في منهج الأستاذ العروي انتسابًا أقرب إلى مدرسة فرانكفورت، إلى مجموعة أدورنو وهوركايمر وماركيوز التي تقف موقفًا أيديولوجيًا تجريديًا من وقائع التكوينات الاجتماعية، وحقائق الصراع الطبقي وقوانينه. فهكذا كان تحليل الأستاذ العروي – مثلاً – لأشكال الوعي لدى الشيخ والسياسي وداعية التقنية في كتابه "الأيديولوجية العربية" إنه ينسب أيديولوجيتهم إلى هياكل اجتماعية أوروبية فهي على حد تعبيره أيديولوجية "مستقلة عن حركة المجتمع التي تجري فيه" إنه يرى أن لوثر وراء محمد عبده، ومونتسكيو وراء لطفي السيد، وسبنسر وراء سلامة موسى[1] ولا أشك في تأثير الفكر الأوروبي على مفكرينا. ولكن هذا التأثير ما كان يمكن أن يتحقق وأن يتحول إلى تيار مؤثر ما لم يكن تعبيرًا عن بنية اجتماعية محلية، وموقف اجتماعي محدد.

---

[1] الأيديولوجية... ص 74.

ولهذا نجد تصور الأستاذ العروي لتحقيق الأصالة (أو الخصوصية) والحداثة تصورًا أيديولوجيًا تجريديًا، لا ينتسب إلى حقائق واقعنا الاجتماعي الحي.

ما هو طريقنا إلى الحداثة في رأي الأستاذ العروي؟

إنه تبني الماركسية التاريخانية – في هذه المرحلة – كأيديولوجية لا كعلم. كدعوة عامة لا كتطبيق عيني على واقعنا العيني. إنه يقول "بضرورة اعتماد الماركسية على المستوى الأيديولوجي. وبعد ذلك سيبقى تطبيق الماركسية كمنهج لتحليل ماضي وحاضر المجتمع العربي أيام تهيئة الثورة وبعدها[1]؛ أي أن تبدأ الماركسية كأيديولوجية، كدعوة تبشيرية، ثم تنتقل بعد ذلك إلى الماركسية كعلم، كتطبيق على واقعنا، تمامًا كما فعل ماركس عندما بدأ "بالأيديولوجية الألمانية" ثم انتهى "برأس المال". هذا هو سبيلنا – كما يقول – لتحديث فكرنا العربي. "وهي مرحلة أولية وضرورية وليس هناك ما يمنع أن نتبع في عرضها منطق الدعوة"[2] "تتساءل مع الأستاذ العروي: كيف يتم هذا. ويجيب: عن طريق نخبة مثقفة: "الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية

---

[1] العرب والفكر.. ص 33.

[2] المرجع السابق ص 39.

إلى الماركسية بالذات؛ لتكوين نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيًا وسياسيًّا واقتصاديًّا"[١] النخبة المثقفة التي تتبنى الماركسية وتدعو إليها هي إذن خطوتنا الأولى في طريق تحديثنا. على أنها في الحقيقة خطوة متأخرة جدًا في العالم العربي، بل لعلها خطوة تجريدية مثالية. إن هذه النخبة المثقفة عند الأستاذ العروي ليست مهمتها الاستيلاء على السلطة، إنما السيطرة على المجال الثقافي[٢] "إن أمرنا لن يصلح – كما يقول – إلا بصلاح مفكرينا[٣]. وهو يرجع إخفاق الأيديولوجية العربية إلى إخفاق النخبة المثقفة المصرية"[٤]. بهذه الأحكام العامة، وبهذا التجريد الإطلاقي الذي لا يستند إلى تحليل للوقائع العينية، وبهذه الدعوة إلى أيديولوجي نخبوي، ينتهي بنا الأستاذ العروي إلى موقف تجريدي مثالي سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية، ولعلنا نتبين هذه التجريدية المثالية حتى في محاولاته لتحليله بعض الظواهر، مثل تحليله لما يسميه بالماركسية

---

(١) المرجع السابق ص 31.

(٢) العرب... ص 25.

(٣) الأيديولوجية ص 22.

(٤) العرب... ص 20.

الموضوعية أو التلقائية في كتابه "الأيديولوجية" ومثل تحليله للبرجوازية الصغيرة في كتابه "العرب والفكر التاريخي".

إن معالم الفكر العصري عنده هـي صـيرورة الواقـع التاريخي، ونسبية الحقائق المجردة، وإبداع التاريخ، وجدلية السياسة، وهي في الحقيقة معالم تعطي للفكر العصري طابعًا بالغ التجريد والعمومية؛ لفقدانها للأساس الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المحدد.

والغريب أن الأستاذ العروي رغم هذا الموقف التجريدي، ورغم دعوته إلى الأيديولوجية سبيلاً إلى الحداثة، نراه أحيانًا يدعو إلى الفعل المباشر الخالي من أي مضمون نظري. فهو عندما يتحدث عن العمل الفلسطيني يقول "العمل الفلسطيني كان الرد. لا يرجع إلى المحافظة على تراث قديم. ولا ديمقراطية، ولا حتى آلة حربية، وإنما إلى الفعل الإنساني المتواصل" "الفلسطينيون – كما يقول – لا يجسدون بعملهم حقوقًا قديمة، بل يولدون حقوقًا جديدة ويفرضونها على الجميع"[1] ولا شك أنه قد لمس بهذا معنى من أثمن معاني الطريق إلى الأصالة وهو الفعل المناضل. ولكن هذا الفعل لا ينبغي أن تقوم به مجرد نخبة مثقفة، وإنما يتجسد في حركة جماهير، وأن يكون واعيًا مسلحًا بالحقائق العينية والمناهج الموضوعية.

---

[1] المرجع السابق ص 22.

خلاصة الأمر أن الأستاذ العروي يرفض أن يقف من التراث موقفًا سلفيًا تقديسيًا جامدًا، وقد يدعوا أحيانًا إلى موقف انتقائي منه، على أنه يدعو بحسم إلى استيعاب الفكر الغربي في إطار أيديولوجية للماركسية تقوم بها نخبة مثقفة تتحرك أيديولوجيًّا فحسب، في إطار الثغرات الموجودة في الأبنية السياسية والاجتماعية الراهنة، وتمهد السبيل بهذا البناء الاقتصادي الذي تتحقق به الحداثة والعصرية، وهو لهذا قد يرى أن الليبرالية مرحلة لا بد من المرور بها في طريق بناء واقع ثوري جديد.

وموقف الأستاذ العروي – كما نرى – هو موقف يغلب عليه الطابع المثالي سواء في تبنيه للماركسية على هذا النحو التجريدي، أو نقده للتراث وموقفه الانتقائي منه، أو رؤيته للواقع الاجتماعي والاقتصادي أو تحديده لطريق العصرية والثورة. إن ماركسيته تفتقد الجدل الموضوعي والإدراك العيني لحقائق حركة الواقع العربي في تنويعاته المختلفة. ومن هذا الموقع التجريدي كانت نظرته إلى التراث ونظرته إلى العصرية.

٤- إن الموقف من التراث القديم هو دائمًا – كما ذكرنا في البداية موقف من الحاضر – المستقبل. إنه موقف شامل من التاريخ. ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والخصوصية[١] من ناحية، والعصرية والحداثة من ناحية أخرى. إن النظرة السلفية إلى التراث هي نظرة تقديسية تسعى لفرض الماضي على الحاضر، تسعى لتثبيت الحاضر وتجميده باسم الماضي، وهي تبطن موقفًا اجتماعيًّا مختلفًا. والدعوة إلى إنكار التراث أو الاستخفاف به، أو الانتقاء النفعي منه، هي دعوة غير

---

[١] يميز الأستاذ العروي بين الخصوصية والأصالة، فالأولى عنده حركية متطورة، والثانية سكونية متحجرة ملتفتة إلى الوراء. على حين أن د. عبد الملك يجعل مفهوم الخصوصية أساسًا لفهم الأصالة. والحقيقة أن هذا الفصل والتمييز الذي يقيمه الأستاذ العروي، إنما ينبع من مفهومه الخاص للتراث. على أنه قد يكون من المفيد منهجيًا التمييز بينها، لا بالمعنى الذي أشار إليه الأستاذ العروي، فتكون الخصوصية مفهومًا لنوعية البنية الاجتماعية والاقتصادية، وتكون الأصالة مفهومًا لخصوصية البنية الثقافية، وإن تكن تعبيرًا عن البنية الاجتماعية والاقتصادية. إنه مجرد تمييز منهجي.

تاريخية، دعوة إلى إفقاد الحاضر عمقه التاريخي، دعوة إلى العبودية لأنماط حياة وفكر لا ترقى إلى أبعد من إصلاحية هزيلة، وهي دعوة إلى تلقٍ مَحض غير قادر على الخلق والإبداع، غير قادر على الثورة.

الموقف من التراث، لا ينبغي أن يكون موقف الإحياء السلبي، أو موقف الاسترداد البليد، فضلاً عن أنه لا ينبغي أن يكون موقف الرفض المُطلق أو الانتقائية النفعية، إنما ينبغي أن يكون موقف النقد التاريخي الشامل، الذي يتبنى التراث له، بكل أنحائه، ويتخذه عمقًا تاريخيًّا لنا، لا مجرد أداة تساعدنا في طرائق العيش. إنه الوعي النقدي بالتراث بمختلف تعابيره وأشكاله ومضامينه، وفي مختلف ملابساته الاجتماعية التاريخية، في جذوره وامتداداته وصراعاته المتنوعة المختلفة. أن نعي التراث معاني وقيمًا متصارعة في حياة الماضي، لا نصوصًا ميتة في كتب أو آثار. وأن نتيح هذا الوعي للناس جميعًا، لا بنشر النصوص أو تحقيقها فحسب. وإنما بتقييمها تقييمًا نقديًا تاريخيًّا، وإتاحتها واستلهامها وتجسيدها في حياتنا بمختلف وسائل الإعلام والتعليم والثقافة. على أن الأمر لا ينبغي أن يقف عند التراث الأدبي أو الفكري أو العلمي أو السلوكي، وإنما يمتد إلى التراث الشعبي كذلك.

إن هذا الموقف النقدي التاريخي الشامل من تراثنا كلـــه، إنما هو امتداد لما ينبغي أن يكون عليه موقفنا مـــن تـــراث عصرنا، ومن واقع حياتنا. الموقف النقدي التـــاريخي مـــن حقائق مجتمعنا وعصرنا، والارتفاع بهذا الموقف من مستوى الوعي إلى مستوى الفعل التاريخي الخلاق. فمن قدرتنا على تغيير واقعنا تغييرًا ثوريًا، يكون منطلقنا الحق للوعي بتراثنا وعيًا نقديًا تاريخيًّا، وتكون قدرتنا على الإحســـاس المســـبق بتاريخيتنا عمقًا وفعلاً.

إن الأمر ليس أمر نخبة من المثقفين يشيعون فكرًا ثوريًّا، وليس مجرد معاهد للدراسات العلمية الأكاديمية تقوم علـــى إحياء التراث وتحقيقه، إنما هـــو فـــي الحـــل الأول تحـــرك جماهير أمتنا العربية بالثورة على واقعها المتخلف المتمزق، بالفعل التاريخي لتغيير حياتها، وتجديـــد أبنيتهـــا السياســـية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لا أصالة ولا عصـــرية، بغير انطلاق هذه الجمـــاهير حاملـــة الأصـــالة، وصـــانعة العصرية، والمبدعة للتاريخ. إن الفعـــل الثـــوري الـــواعي المنظم، هو سبيلنا للثورة الثقافية التي تتـــألق بهـــا أصـــالتنا العصرية، وعصريتنا الأصيلة.

إنه سبيلنا لمعرفتنا بذاتنا، وتجاوزنا الخـــلاق لماضـــينا، ومشاركتنا الفعلية في عصرنا.

لا تحقق لأصالتنا بغير انتصار حاضرنا – المستقبل.

الشرق الأوسط في "مؤتمر الدراسات الغربية"(*)

كيف يعالج الباحث الغربي الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بلدان الشرق الأوسط؟ ما أكثر الدراسات والأبحاث ولكن.. ما أبعد معظمها عن الحقيقة التاريخية الحية. لقد انتهت مرحلة الدراسات الاستشراقية التي كانت تعني أساسًا بتحقيق نصوص التراث القديم ونشرها، فضلاً عن عنايتها بالمفاهيم والقيم والأحداث القديمة والحديثة عناية يغلب عليها العرض التاريخي المسطح أو التحليل الوضعي السطحي. ثم بدأت مرحلة جديدة من البحث توفر لها علماء السياسة وعلماء الاجتماع والاقتصاد في أوربا الغربية وأمريكا. إلا أن هذه المرحلة الجديدة لم تتخلص من بعض الآثار المنهجية والفكرية للمرحلة الاستشراقية، ولم تستطع أن تقدم تحليلاً موضوعيًا لحقيقة الأوضاع في الشرق الأوسط. إنها أسيرة المناهج التجريبية

(*) نشر هذا المقال في عدد (9) عام 1975 من مجلة "قضايا عربية".

والوضعية التي تسود الدراسات الإنسانية في الغرب الأوروبي والأمريكي. بل لعل بعضها يكاد يكون تعبيرًا مباشرًا أو غير مباشر عن الرؤية الإمبريالية للشرق الأوسط، إن لم يكن في خدمتها.

والمؤسف أن هذه الدراسات هي وحدها التي تحظى باهتمام الباحثين في الجامعات العربية المختلفة، بل تكاد أن تكون مرجعًا أساسيًا لطلاب الدراسات الإنسانية لها.

لهذا، كانت الأهمية الكبيرة للندوة التي عقدت بين ٢١ – ٢٣ سبتمبر الماضي في جامعة هل بانجلترا، لمناقشة هذه الدراسات الغربية مناقشة نقدية، تمهد السبيل لتأسيس حركة جديدة في دراسات الشرق الأوسط تقوم على الرؤية الموضوعية العلمية الصحيحة. وبرغم أن هذه الندوة لم تستغرق أكثر من يومين، إلا أنها كانت حافلة بالأبحاث القيمة والمناقشات الجادة. ولا عجب في هذا فقد كانت تضم كوكبة من ألمع الباحثين من انجلترا وأمريكا وفرنسا واليونان وبعض البلاد العربية، الذي يجمعهم إطار عام من المنهج العلمي والوعي الثوري.

ولعلي إذ أقوم بعرض سريع لهذه الندوة لا أنبه فحسب إلى أهميتها، وإنما أحفز كذلك إلى ترجمة أبحاثها إلى اللغة العربية ونشرها، كجزء مهم من صراعنا ضد الأيديولوجيات الرأسمالية والإمبريالية والرجعية عامة، وكمساهمة لتطوير مناهج البحث في مجال الدراسات الإنسانية في جامعاتنا وحياتنا الثقافية عامة. ولهذا سأحرص على تقديم ملخص سريع لجميع الدراسات التي قُدمت في هذه الندوة.

الندوة: نستطيع أن نقسم أبحاث الندوة إلى قسمين: قسم يغلب عليه الطابع النظري العام، وقسم تطبيقي يعني بالدراسات المتعلقة ببعض البلاد العربية.

الإسلام والغرب :-

ولقد خصصت الجلسة الأولى في الندوة لستة أبحاث نظرية، فقام "د. **سامي زبيدة**" بتحليل نقدي لكتاب "الجنس" (أو العنصر) واللون في الإسلام لبرنارد لويس. في مدخل التحليل عرض د. زبيدة لثلاثة مناهج لدراسة العلاقات العنصرية في العلوم الاجتماعية. فهناك أولاً الاتجاه **الماهوي** الذي يفسر الصراع الإنساني على أساس التصنيف العنصري الذي يرد كل شيء إلى العامل العنصري نفسه، ويكاد يقول

بطبيعة إنسانية ثابتة. وهناك ثانيًا الاتجاه الذي يفسر الاختلافات أو الصراعات العنصرية في سياق العلاقات الاجتماعية من زاوية التكوينات السياسية والاقتصادية. وهناك ثالثًا الاتجاه الذي يفسر المواقف والعلاقات العنصرية بالتقاليد الأيديولوجية السائدة، أو بما يسمى بروح المجتمع. ولهذا يجنح هذا الاتجاه في الأغلب إلى التفسير الديني أساسًا. فما هو المنهج الذي يتخذه لويس في دراسته؟ إنه ليس المنهج الثاني وهو المنهج العلمي الصحيح، وإنما هو منهج وسط بين المنهج الأول والثاني. فلويس يأخذ على بعض الكُتاب من أمثال توينبي قولهم بأن الإسلام خلال تاريخه كان متحررًا من التمييز العنصري. ولويس – حتى هذا المدى – محقق في رأيه. فبرغم أن الشريعة الإسلامية بمصادرها الأساسية تؤكد على المساواة بين أصحاب العقيدة جميعًا، إلا أن الممارسات السياسية والاقتصادية في الإمبراطورية الإسلامية لم تكن متسقة مع الشريعة. على أن لويس لا يقف عند هذا الحد. وإنما يذهب إلى القول بأن المجتمعات الإسلامية منذ البداية كانت تمارس التمييز العنصري. وكان السود هم ضحايا هذا التمييز. فلم يصل أحد من السود إلى

مركز مهم في السلطة العسكرية أو المدنية حتى دفاع الجاحظ عن السود، يستبعده لويس مفسرًا إياه، بأنه كان مجرد مفاكهة لفظية. حقًا، كان هناك نظام للرق، ولكن كان هناك الرقيق الأبيض (المماليك) والرقيق الأسود. وما أكثر ما وصل العبيد البيض والسود على السواء إلى مراتب عليا في الدولة الإسلامية، نتيجة لظروف محددة ولم يكن نظام الرق، كما عرض د. زبيدة – مرتبطًا باللون أو العنصر وإنما كان نتيجة لأسباب سياسية واجتماعية واقتصادية لم يدرسها برنارد لويس. ولهذا فقول لويس في نهاية كتابه أن المجتمعات والثقافات الإسلامية – في كل تاريخها – مارست أيديولوجيات معادية للسود، قول منقوص ومردود، ولا يفسر ظاهرة الرق التي كانت غير محدودة بحدود السود، ولا تفسر الأوضاع المختلفة التي كانت للعبيد عامة سواء كانوا سودًا أو بيضًا. ولا تفسير لهذا إلا بدراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فلا التفسير الماهوي ولا التفسير الديني بقادرين على تقديم التفسير الصحيح.

ثم قدم د. روجرز أوين تحليلاً نقديًا لكتاب "المجتمع الإسلامي والغرب" لمؤلفيه جيب وبودين، والكتاب كما يقول د. أوين كان له تأثير وأهمية في تاريخ الشرق الأوسط، بل يعتبر المرجع الأساسي عن العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر. ينظر الكتاب إلى الحضارة الإسلامية من زاوية الماهية الدينية وحدها. وهو يقوم على المنهج التاريخي في القرن التاسع عشر الذي يقف عند حدود الدراسات النصية، ويفسر الثقافة باعتبارها مجرد إنتاج فكري، ويقوم بالمقارنة بين الحضارة الغربية والإسلامية لغير مصلحة الأخيرة، والكتاب دراسة للمجتمع الإسلامي في القرن التاسع عشر. ويتبنى الكتاب فكرة أن المجتمع الإسلامي يتألف من وحدات مستقلة متمايزة، مكتفية بذاتها، مثل القرى والنقابات الحرفية. وهي مستقلة باستثناء علاقاتها الاقتصادية والدينية! وفضلاً عن هذه الوحدات المستقلة هناك علاقة أخرى سائدة هي علاقة الحاكمين بالمحكومين، وهي كما يذهب المؤلفان علاقة شكلية وسطحية. هذه هي السمة الأولى للمجتمع الإسلامي. أما السمة الثانية فهي الاستقرار. فالحُكام يأتون ويذهبون ولكن حياة الناس في الوحدات المستقلة لا تتغير. حقًا هناك

مجموعة من القيم التي تتكيف مع كل تغير، ولكن سرعان ما تستعيد عاداتها التقليدية. هذه إذن هي السمات النمطية للمجتمع الإسلامي: استقرار متصل، ولكن ثمنه هو المعاناة الشخصية والخسارة الاقتصادية، والبرزخ الممتد بين الشعب والحكومة، فضلاً عن كراهية التغيير، وعدم القدرة على التعلم مما يفسر عجز المجتمع عن التعامل مع المشكلات الجديدة التي يطرحها أواخر القرن التاسع عشر. ولكن.. ما الذي يوحد أساسًا بين الوحدات المستقلة؟ إنها المؤسسة الدينية. فالمؤسسة الحاكمة ليس لها قدرة على ذلك رغم الروابط الإدارية والاقتصادية. وبرغم أن المؤلفين قد قاما بخطوة أبعد من المستشرقين باهتمامهم المحدود بالجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولكنهم لم يحسنوا تحليل هذا الجانب. ولم يتمكنوا من إدراك حقيقة القوى والعلاقات الأساسية في المجتمع الإسلامي. ولم يستطيعوا أن يحددوا العلاقة بين المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينية ومختلف الفئات الأخرى وخاصة التجار، وبالتالي لم يستطيعوا أن يفسروا ظاهرة انعزال المجاميع والوحدات تفسيرًا علميًا. إن المجتمعات الإسلامية حتى أواخر القرن التاسع عشر كما

يقول د. أوين كانت مجتمعات "قبل رأسمالية". ولا سبيل لتفسير طبيعة هذه المجتمعات إلا بدراسة اقتصادها السياسي لتحديد نمط الإنتاج ونماذج العلاقات الطبقية القائمة، والفائض الزراعي ومدى السيطرة الحكومية، وطريقة جمع الفائض وتسويق الإنتاج الزراعي والعلاقة بين الإنتاج الزراعي والتجارة إلى غير ذلك. إن الرابطة الدينية وحدها لا تستطيع أن تفسر طبيعة هذه المجتمعات. بل لعلنا بهذه الدراسة الاقتصادية الاجتماعية نستطيع أن نفسر طبيعة المؤسسات الدينية ودورها، وحدود هذا الدور وعلاقاته بمختلف التكوينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ثم قدم بيتر جران تحليلاً تاريخيًا لنظرة الدراسات التاريخية في البلاد الرأسمالية المتقدمة إلى الشرق الأوسط. وفي مدخل بحثه عرض لتطور العلاقة بين حركة الاستشراق في أوربا وبين النمو الرأسمالي بها. وحدد لها ثلاث مراحل: المرحلة الرأسمالية الصناعية حتى منتصف القرن ١٩، ثم المرحلة الصناعية وبداية الرأسمالية الاحتكارية في بداية هذا القرن، ثم أخيرًا الرأسمالية الاحتكارية المتقدمة من ١٩٤٠ حتى الآن. ومع هذه المراحل الثلاث درس بيتر جران نمو حركة

الاستشراق الأمريكية أساسًا. وينتهي البحث بعرض موقف فون جرانباوم في دراسته للإسلام التي تتفق مع المرحلة الثالثة من نمو الرأسمالية، ودور الصهيونية في الحركة الاستشراقية عامة. وخلاصة البحث أن الاستشراق الأمريكي خاصة كان ينشط – منهجًا ومضمونًا وهدفًا – في ارتباط وثيق بالإمبريالية الاحتكارية.

نظرة الغرب إلى القومية العربية :-

ثم قدم د. نجم بذرجان بحثًا عن "الكتابات الغربية عن "الأيديولوجية" في الشرق الأوسط. وهو يقول كمدخل لبحثه أن هذه الكتابات عامة، تدرس الشرق الأوسط كوحدة متجانسة دون أن تتبين الظروف النوعية في مختلف المناطق وفي مختلف عهود التاريخ، وهي تدرس مجتمعات الشرق الأوسط كأنما هي خارج المجرى الرئيسي للتاريخ الإنساني، وهي تتبنى مناهج المدارس الاجتماعية الأمريكية الحديثة مثل السلوكية والتعادلية أو التوازنية والنخبة إلخ، وهي تفرض على مجتمعات الشرق الأوسط تصوراتها ومناهجها فلا تصل إلا إلى نتيجة مغلوطة أو جانبية أو مغرضة. ثم يأخذ د. بذرجان بتحليل مواقف الكُتاب الغربيين من ثلاث قضايا: الأولى هي الإسلام، والثانية القومية العربية، والثالثة هي الماركسية والاشتراكية.

أما بالنسبة للإسلام، فأغلب المستشرقين يدرس الإسلام من زاوية مسيحية بحتة. ولهذا يهتمون بالسمات التي يرونها في الإسلام أقرب إلى المسيحية. ولهذا يهتمون بتاريخ الإسلام السني ـ أي تاريخ الأيديولوجية الحاكمة – ولا يهتمون بالتيارات الأخرى. وهم يدرسون تاريخ العالم الإسلامي الحديث ككيان مستقل كأنما لا يوجد شيء اسمه الاستعمار الغربي أو الاحتلال أو الرأسمالية. والعالم الإسلامي في نظرهم هو عالم عاجز عن الإبداع والتجديد، عالم فقد حيويته. ويسوق مثالاً لكتاب ثلاثة هم دافيد جوردون وماكنيلاند والدمان ورنفرد سميث. في هذه الكُتب الثلاثة ليس ثمة اهتمام بدراسة التكوينات السياسية والاجتماعية والاقتصادية عبر التاريخ الإسلامي. الاهتمام مُركز على الدين كدين، فضلاً عن اعتبارهم هذا الدين مصدر التخلف، وإن كان بعضهم مثل سميث يعود فيناقض نفسه ويرى أن تجديد الدين لا القضايا السياسيةأو الاقتصادية والعسكرية والسكانية أساسًا، هو طريق تجديد وتطوير العالم الإسلامي.

أما فيما يتعلق بالقومية العربي فيعرض د. بذرجان لبعض الكتب التي درست هذه الظاهرة مثل كتاب لا كور وكتاب هين وكتاب هاليرن، وهي جميعًا، إلى جانب كتب أخرى، تدرس ظاهرة القومية العربية باعتبارها ظاهرة سيكولوجية. وفضلاً عن هذا فهي تسعى لرد هذه الظاهرة القومية إلى الغرب. إنها ليست إلا فكرة مستعارة من الغرب، ولكن سرعان ما تتم التفرقة بين القومية الغربية والقومية العربية، فالقومية الغربية ليبرالية إنسانية، أما القومية العربية فشمولية تعصبية! تجد هذا خاصة عند لاكور. ويميز د. بذرجان بين مواقف هذه الكتب المغرضة الضيقة الأفق وموقف علمي موضوعي لجاك بيرك في دراسته القومية العربية. ويشير د. بذرجان في نهاية هذه الفقرة من بحثه إلى أن القومية العربية تدرس بدون تمييز للمواقف المختلفة في مختلف البلاد العربية أو لملابساتها الموضوعية المختلفة، ومن ناحية أخرى هناك أحيانًا إنكار لها، بل إنكار للعرب كوحدة، بل إنكار للغة العربية كلغة عامة للحديث بين كل العرب. ولهذا فإن اللهجات العربية تدرس في الجامعات الأمريكية باعتبارها لغات مختلفة للبلاد العربية المختلفة. ثم ينتقل د. بذرجان

أخيرًا إلى دراسة موقف الدارسين الغربيين من الماركسية والاشتراكية في الشرق الأوسط. فيقول إن أغلب هذه الدراسات يقوم بها علماء أُميون في نظرية الاشتراكية وتاريخها. ولهذا فلا شيء جدير بالاهتمام أو الاحترام في هذه الدراسات المليئة بالأخطاء وسوء الفهم.

هذا هو موقف الكُتاب الغربيين من الأيديولوجية في الشرق الأوسط. والغريب كما يقول د. بزرجان أنه بعد سنوات من حث العرب على تحديث أنفسهم واللحاق بالغرب بإحياء دينهم، نجد اليوم من علماء السياسة الغربيين – من أمثال فاتكيوتس في كتابه "الثورة في الشرق الأوسط" – من يقول بعدم قدرة بلدان الشرق الأوسط على التصرف في – دعك من حل – المشاكل الاجتماعية والسياسية للاستقلال كما نجد آخر مثل برنارد لويس الذي يحلل كلمة الثورة عند العرب إلى أصلها اللغوي فهي ليست إلا مجرد قيام الجمل عندما يستثار. الثورة العربية ليست إلا جملاً يحاول أن يقوم على رجليه!

ثم قدم بعد ذلك، محمد بكير علوان تحليلاً نقديًا لمنهج المستشرقين في دراسة الأدب العربي. إن أغلب دراستهم إما ترجمة حياة لبعض الأدباء، أو مجرد اهتمام بالجانب التاريخي دون الجانب الأدبي، ودون أية دراسة جمالية له. فنولدكه مثلاً كان يرى أن الأدب العربي التقليدي يعتبر مجرد وثيقة لفهم الشخصية العربية فحسب، أما جمالياته فتترك للعرب أنفسهم "لأنه لم يجد فيه إلا القليل". خلاصة الأمر أن المستشرقين نشروا جوانب مُهمة من الأدب العربي – وهذا هو فضلهم – ولكنهم لم تتوفر لهم أية نظرية أدبية لدراسته.

ثم قدم كون هونجهام بعض ملاحظات عن دراسة الأدب العربي في انجلترا خاصة. وقد ركز نقده على كتاب "هايوود" (الأدب العربي المعاصر بين ١٨٠٠ – ١٩٧٠) فبين قصور نظرة الكتاب إلى الأدب العربي من المنهج، فهو يعرض له عرضًا وصفيًا مسطحًا دون أن نضعه في إطاره الاجتماعي العام. وفضلاً عن هذا فليس هناك في انجلترا اهتمام جاد بالأدب العربي سواء من حيث تمويل الدراسة وتنظيمها، أو من حيث منهج الدراسة. وهناك محاولات لفرض تصورات وقيم أوروبية في تقييم الأدب العربي، والوقوف بالدراسات ومعظمها عن الأدب القديم دون الاحتفال بالاتجاهات والتيارات الحديثة.

وهكذا انتهت الجلسة الأولى للندوة، بعد مناقشات خصبة كانت تعقب كل دراسة.

مصر في الدراسات الغربية :-

أما الجلسة الثاني فكانت مخصصة لمصر.

فقدم "بنديليس جلافاينس" ملاحظات نقدية على كتاب فاتيكيوتس "التاريخ الحديث لمصر". (والملاحظ أن كلا المؤلف والناقد من أصل يوناني). يقول جلافاينس أن فاتيكيوتس ليس مفكرًا في مجال دراسات الشرق الأوسط. وهو وإن يكن عالمًا فإن دراساته لا تتسم بالدقة، ولا تضيف أي شيء إلى فهمنا لديناميات المجتمع الشرقي. وكتاب فاتيكيوتس يكشف عن نظرة سطحية تفسر كل شيء بالدين والعروبة، ولكن الكتاب من ناحية أخرى يكاد أن يكون دفاعًا صريحًا عن الاستعمار والإمبريالية والرأسمالية. وهو ينظر إلى التجربة المصرية والتاريخ المصري نظرة جامدة. فهو يتحدث عن "المصرية" باعتبار أن قسمتها الأساسية هي الأمة الزراعية التي ينظم حياتها جريان النيل. ولهذا فشعب مصر شعب سهل الانقياد، قانع بموقفه الاستسلامي الإذعاني في مواجهة البيئة الطبيعية والسلطة السياسية والاجتماعية على

السواء. لا تغييرات جدية في المجتمع المصري. وكل نماذج وأنماط السلوك الاجتماعي والسياسي هي استمرار لما ورثه المصريون من ماضيهم. وكتاب فاتيكيوتس لا يشير من قريب أو من بعيد إلى الاستعمار أو الرأسمالية العالمية ودورها أو تأثيرها. ولا يحفل بدراسة تكويناتها الاجتماعية والاقتصادية تاريخيًا. ليس هناك في تاريخ مصر إلا استمرارية مذعنة تقوم على الدين.

ثم قدام ايريك ديفز دراسة عن "العلوم السياسية والتغيير الاجتماعي في مصر الحديثة" حلل فيها تحليلاً نقديًا خمسة كُتب في علم السياسة تصدت لدراسة مصر هي كُتب ديكماجيان وليرنز وصفران وفاتيكيوتس وهيلبرن، وبين كيف أن هؤلاء الكُتاب قد درسوا الواقع المصري بدون تعمق لتكويناته الاقتصادية وحركته الاجتماعية. فهم إما يقفون عند حدود الدراسة الفردية أو النفسية، وهي دراسة غير تاريخية تغالي في إبراز دور الفرد أو النخبة في التاريخ، وتغفل دور الحركة الشعبية، وإما تتحرك في إطار منهج سلوكي سطحي يتجاهل جوهر الصراع الاجتماعي، وهي بشكل عام تنظر إلى المجتمع المصري نظرة علوية خارجية غريبة عن

عمليات الواقع الموضوعي الحي، فضلاً عن تعسفها وأغراضها. إن هذه الكتب جميعًا – وخاصة كتاب صفران – لا تشير إلى الاستعمار والإمبريالية، أو الرأسمالية المحلية. ولهذا يقوم إيريك ديفز بعرض سريع للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي الحديث لمصر؛ ليفسر الظواهر والأحداث التي عجز هؤلاء الكتاب عن – أو أساءوا – تفسيرها.

أزمة الكتابة الاقتصادية عن مصر :-

ثم قدم د. سمير رضوان بحثًا نقديًا لبعض ما كتبه الغربيون عن الاقتصاد المصري. فقال د. رضوان إن أزمة الكتابة الاقتصادية عن مصر تعكس أزمة نظرية التنمية الاقتصادية في تطبيقها على دول العالم الثالث عامة. واتخذ كتاب هانزن ومرزوق مثالاً لهذا التناول الكلاسيكي الجديد القاصر. فمصر في هذا الكتاب مجرد Case study. والمنهج غير تاريخي، يقسم مشكلة التخلف تقسيمًا ميكانيكيًا إلى مشاكل فنية بحتة لا رابط بينها، ولا علاقة لها بالواقع السياسي الاجتماعي، ثم يركز د. رضوان بعد ذلك تحليله النقدي على بحث لشارل عيسوي عن التنمية غير المتوازنة في تجربة مصر من ١٨٠٠ إلى ١٩٦٠.

وبرغم أن بحث شارل عيسوي حاول أن يتناول المشـــكلة تناولاً تاريخيًا بالمعنى التقليدي (أي بالتتبع الطولي للظـــواهر والأحداث) إلا أنه يعكس نفس المنهج التجزيئـــي الانتقـــائي. فهو مثلاً لم يدرس تأثير الاستعمار علـــى مصـــر وانـــدماج الاقتصاد المصري في الاقتصاد العالمي، ولم يدرس بشـــكل وافٍ تأثير الاستثمارات الأجنبية.

إن مثل هذه الدراسات لا تكشف رؤية صحيحة لطريـــق التنمية، وإنما تؤدي إلى تكريس التخلف. ولهذا يعـــرض د. رضوان منهجًا آخر بديلاً تتفاعل فيه العوامـــل الاقتصـــادية بالعوامل السياسية والاجتماعيـــة، كســـبيل لمعرفـــة الواقـــع المصري الاقتصادي ولتحقيق تنمية معجلة حقيقية.

محمود حسين: طفولية يسارية :-

ولقد قمت من جانبي بتحليل نقدي لكتاب "الصراع الطبقي في مصر" لمحمود حسين. فبرغم أن الندوة كانت تتعـــرض لكُتب ذات طابع يميني رجعي، إلا أنه كان من الضـــروري كذلك التصدي لكُتب تتخذ الطابع اليساري، ولكنها تسيء إلى الفهم الموضوعي للواقع.

والكِّتاب يغلب عليه الطابع التجريدي الخالص، فضلاً عن محاولته فرض مفاهيم التجربة الثورية الصينية على التجربة المصرية، إنه نموذج للطفولة اليسارية في التحليل السياسي والاقتصادي والاجتماعي، إنه يعتبر ثورة ٢٣ يوليو مجرد انقلاب لتحقيق التطوير الرأسمالي المصري الذي كان مُعرقلاً أو موقوفًا. ولقد تحقق بعض هذا التطور نتيجة لتحول القيادة السوفيتية إلى برجوازية بيروقراطية خضعت لها البرجوازية البيروقراطية الناصرية لتحقيق ذلك على حسب استقلال مصر. ولقد تم ذلك عن طريق قهر وقمع متصل لحركة الجماهير الشعبية. إلا أن هذا التطوير الرأسمالي نفسه سرعان ما واجه حائطًا مسدودًا بعد فشل خطة التنمية الأولى.

وفضلاً عن المفهوم التجريدي لحركة الجماهير، ولصراع الطبقات في هذا الكِّتاب، فإنه يتجنى تجنيًا علميًا وتاريخيًا على حقيقة الدور الثوري الذي يقوم به الاتحاد السوفيتي في مساندة الثورات الوطنية الديمقراطية، كما يتجنى على حقيقة ثورة ٢٣ يوليو، ويسيء تفسير كثير من حقائقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. إنه ينظر إلى أحداثها من

خلال مفاهيم مجردة جامدة تعجــز عــن رؤيـــة الصـــراع الاجتماعي الحي وحركته التاريخية، كما بينــت ذلــك فــي تحليلي لمسار ثورة ٢٣ يوليو بإيجابياتها وسلبياتها ودلالتهــا العامة.

الفولكلور والبحث عن الهوية القومية :-

وأحب أن أُضيف إلى هذه الجلسة بحثًا قدم فــي الجلســة الأخيرة للندوة، وإن يكن ينتسب في الحقيقة إلى هذه الجلسة. إنه بحث عن "نمو حركة الفولكلور فــي مصـــر ومشـــروع تخطيطي لنظرية نقدية عن تناول الفولكوريات فــي مصــر" لعبد الحميد حواس. وقد استعرض الأستاذ عبد الحميد حواس تاريخ الاهتمام بالفولكلور في مصر مُنذ كتاب وليــام لـــين، فدراسة ماسبيرو، مبيناً ارتباط الاهتمام بالفولكلور بالانبعاث الوطني والبحث عن هوية قوميــة. ثــم عــرض لاهتمــام المستشرقين باللهجات العامية (ليتمان)، ثم فنكلر الذي حاول رسم أطلس للفولكلور المصري على أساس منهج أثنولــوجي اجتماعي، ثم عرض بعد ذلك لبداية اهتمام المصريين أنفسهم بالفولكلور في الأربعينيات مؤكدًا نمو هذا الاهتمام مع نمــو البرجوازية وتبلورها. على أن هذا الاهتمام في البداية غلــب

عليه الجانب الأدبي ومنهج دراسة النصوص. على أنه في الخمسينيات برز اتجاه جديد خارج النطاق الأكاديمي للاتجاه السابق. وكان هذا الاتجاه الجديد مرتبطًا بالحركة الديمقراطية الثورية. وقد نجح هذا التيار في دراسة الفولكلور من الزاوية الاجتماعية. إلا أنه لم ينجح في التخلص من بعض الرواسب وخاصة الاتجاه الأدبي مع بعض الحماس الرومانسي. ولكن سرعان ما خفت هذا الاتجاه الجاد وبدأ تيار آخر يحاول ركوب موجة الاهتمام بالفولكلور. وهو تيار تجاري يسعى لتقديم الفولكلور وتكييفه وتفريغه من مضمونه وإضافة مضامين برجوازية إليه ليوافق مواصفاتها ويخدم أهدافها. ولهذا أصبح الفولكلور إما فرجة على طرائف العادات والتقاليد، وإما وسيلة لنشر القيم المتردية وإقرار القيم الاجتماعية المتخلفة. أصبح سلاحًا ديماجوجيًا يساعد على تنميط الجماهير وإدخالها في القلب البرجوازي للسيطرة عليها.

ثم كانت الجلسة الثالثة وكانت أبحاثها خاصة بلبنان وفلسطين والجزائر وتركيا.

التجربة اللبنانية :-

فقد ميك جونسون "ملاحظات حول الكِّتاب الــذي نشــره بايندر عن "السياسة في لبنان" نيويورك عام ١٩٦٦" والكِّتاب في الحقيقة هو مجموعة الأبحاث التي قدمت في نــدوة عــن الديمقراطية اللبنانية في جامعة شيكاغو في مايو ١٩٦٣ مــع بعض أبحاث إضافية كتبت بعد الندوة. وأغلب أبحاث الكِّتاب حريصة على تأكيد ودعــم الوضــع الــراهن للديمقراطيــة اللبنانية. فأغلب المشاركين في الندوة يمتــدحون المنجــزات اللبنانية، باعتبارها دلالة على مجتمع سياسي ناضج. فعلــى حد تعبير إدوار شلز أحد المُشاركين في الندوة وفي الكِّتاب، وتعبيرًا عن آراء أغلبية المشاركين فيها "لبنان المعاصر يبدو ظاهرة سعيدة وفريدة في العالم الثالث. إنــه بلــد ليبرالــي مزدهر له برلمــان وسياســيوه أنــاس معقولــون نســبيًا.. الانتخابات تتم بحد أدنى من العنف. ويستمتع لبنان بحريــة الاجتماعات وحرية التعبير... إلخ إلخ" إن التجربة اللبنانيــة تجربة ناجحة إذن، وإن كان ينقصها جانب واحد، هو – على حد تعبيرهم – عدم تحضرها تمامًا على نســق المؤسســات والممارسات السياسية الغربية. فلا تزال الولاءات في لبنــان

عشائرية أو عائلية أو طائفية وهم ينتقدون هذا الوضع نقـدًا عنيفًا، ذلك أن المصالح الطائفية في لبنان لها الصدارة علـى المصالح القومية؛ مما يضعف البرلمان والحكومـات. حتـى الأحزاب السياسية لا تستطيع أن ترتفع فوق الطائفية الدينية. ولهذا فإن الأشكال الغربية مثل المصالح الجماعية والأحزاب السياسية، واتخاذ قرارات بشكل عقلاني والهياكل الإداريـة تنمو ببطء. وعلى هذا يقترح المشاركون في النـدوة (وفـي الكتاب طبعًا) إصلاحات طفيفة في إطار الوضـع الـراهن. ويتصدى ميك جونسون لهذا الفكر مثبتًا أن الاقتصاد الحـر نفسه هو المسئول عن هذا الوضع الطائفي. إن مـا يمتدحـه المشاركون في الندوة في الوضع اللبناني هو نفسـه مصـر العيوب الطائفية واستشراء الفردية التي ينتقـدونها. ليسـت الطائفية والفردية مجرد عيوب هامشية خارجية تشـوه هـذا الوضع، إنها نبتة منه. ويأخذ ميك جونسـون فـي تفسـير الطائفية والفردية في إطار العوامل الاقتصـادية بمـا فيهـا العلاقات بالإمبريالية. ويتعرض ميك جونسون بشكل سـريع للعناصر الرئيسية التي تشكل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي اللبناني منذ القرن التاسع عشر حتى الآن؛ ليفسر في ضوئها

استشراء الطائفية الدينية واستمرارها في لبنان. وينتهي من دراسته إلى أن المشكلة الرئيسية في التطور السياسي والاجتماعي اللبناني هي سيطرة قطاع الخدمات على الاقتصاد. ولا سبيل إلى تغيير هذا الوضع إلا بالتصنيع. وهذه مشكلة أخرى. فالبرجوازية التجارية المالية غير قادرة بل لا تريد التصنيع، والفئات المتقدمة من البرجوازية الراغبة في التصنيع لا قبل لها على منافسة قطاع الخدمات إلا بتدخل الدولة لحماية وتطوير الصناعة المحلية. ولكن الدولة مفتتة، ومن الصعب أن تلعب هذا الدور إلا في ظل أزمة كأزمة عام ٥٨ كما فعل اللواء شهاب. ما هو المخرج؟ تكاد الخاتمة التي ينتهي بها بحث ميك جونسون – برغم القيمة العالية لبحثه – أن تكون نتيجة متشائمة.

الشرف والعنف الطبقي :-

ثم قدم ماك جلزنان ملاحظـات عـن مفهـوم "الشـرف والأيديولوجية والسيطرة" في تطبيقها على المجتمع اللبنـاني. ففي هذا المجتمع يتشابك القمع والسيطرة والشرف، ويدرس ماك جلزنان الشرف كجزء من نظام القيم السائدة في إطـار اقتصاد سياسي ذي نمط خاص، وهو لا يدرس الشرف كقيمة متعالية تمنح الاحترام أو تقنـع أو تعكـس بعـض نمـاذج العلاقات الاجتماعية، بل يدرسه كنمط للسيطرة الاجتماعيـة والقدرة الدافعة إلى الفعل، كأيديولوجية أو كشكل من أشـكال الوعي الذي ينتج عنـه، وينـتج، مجموعـة متسـقة مـن الممارسات الاجتماعية. وهو يعرض بالنقد لبعض المـدارس الأنثروبولوجية التي عالجت هذا الموضوع معالجة منفصـلة عن نسيجه الاقتصادي والاجتماعي. إن الشرف نمط لتحديـد العلاقات بين الأفراد والجماعات في شكل مبادئ ذات تسلسل طبقي هرمي. وبهذا يرتبط الشرف بـنمط الإنتـاج السـائد وعلاقات الإنتاج وتشكيلها القائم على السيطرة والاسـتغلال عامة.. المهم أن الشرف لا يمكن أن يدرس كظاهرة ثقافيـة أو حضارية قائمة بذاتها، وإنما كبعـد مـن أبعـاد النسـيج الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

إسرائيل والقومية العربية :-

ثم قدم الدكتور طلال أسد ملاحظات نقدية على كتاب ابنر كوهين "قرى الحدود العربية في إسرائيل". يسعى كوهين في هذا الكِّتاب إلى دراسة التغييرات في قاعدة التنظيم السياسي للقرى العربية القائمة في حدود إسرائيل. وهو يدرس هذه الظاهرة عام ٥٩. ويتبين من دراسته مظهرين متناقضين: كالأول أن هذه القرى لم تعد مكتفية بذاتها (منغلقة على ذاتها) منذ أن اندمجت في الاقتصاد الصناعي والسياسة البرلمانية في إسرائيل. الثاني أنه برغم هذا فإن القرية العربية قد ارتدت إلى شكل تقليدي للسيطرة السياسية يقوم على السيطرة العشائرية التي اندثرت مُنذ عشرات السنين قبل إقامة إسرائيل عام ٤٨. ويفسر كوهين هذه الظاهرة المتناقضة بالصراع بين إسرائيل والدول العربية المجاورة، والتوتر الناجم عن هذا في القرى العربية على الحدود. ثم يعرض د. طلال أسد لكاتب صهيوني آخر يختلف مع كوهين في أن الصورة القبلية أو العشائرية انتعشت بعد قيام إسرائيل، مؤكد أنها مستمرة قبل إسرائيل وبعد قيامها نتيجة للفشل في التغيير الشامل في زراعة واقتصاد القرية. على أن الخلاف بينهما

كما يقول د. طلال أسد ليس خلافًا عميقًا. هو خلاف تجريبي – على حد قوله – وليس خلافًا تصوريًاأو فكريًا. ويسفه د. طلال أسد وجهة نظريهما معًا ويقدم تفسيرًا مغايرًا تمامًا، يقوم على أساس النظرة الموضوعية الشاملة للوضع في إسرائيل وعلاقته بهذه القرى، وعلى أساس واقع التمايز العنصري في إسرائيل واستغلالها الطبقي للأيدي العاملة العربية.

الجزائر والاستعمار الثقافي :-

ثم قدم جين كلود فاتان بحثًا بعنوان "الجزائر في مرآة الأنثولوجيا الاستعمارية الفرنسية خلال سنة ١٨٩٠ – ١٩٦٢" يعرض فيه لمختلف الدراسات الفرنسية التي كتبت عن الجزائر خلال هذه الفترة، مبينًا الأغراض الاستعمارية وضيق الأفق المنهجي، ومحاولة فرض قيم وتصورات فرنسية على المجتمع الجزائري، مما يحرم من رؤية هذا المجتمع رؤية علمية صحيحة تتفق مع حقيقة ما يجري داخله من قيم وصراعات. وينتهي بحثه بالدعوة إلى ضرورة تصفية الاستعمار في علم الأنثروبولوجيا والاجتماع كمرحلة أولى، ثم الانتقال على مرحلة إبداعية ثانية هي إعادة كتابة

تاريخ الشعب عن طريق تتبع علاقاتـــه الداخليـــة، الفكريـــة والعقائدية والإنتاجية والاجتماعيـــة فـــي إطارهـــا الخـــاص المحدد، في ارتباطاته الجغرافية، والسياسية ســـواء بشـــمال أفريقيا أو بالعالم العربي الإسلامي. الحاجة ماسة إلى تبنـــي أسلحة جديدة للبحث أو استكشافها.

وانتهت أبحاث الندوة ببحث عن "دور الدولة في تطـــور الرأسمالية في تركيا" وهو بعض ملاحظات نظريـــة قـــدمها حسين رامازانجولوا. وهـــو دراســـة للوضـــع الاقتصـــادي والاجتماعي والسياسي لتركيا بعد وفاة أتاتورك، أساسًا يحلل الأحزاب المختلفة، نشأتها، ارتباطاتها الطبقية والاجتماعيـــة، طبيعة الصراع الدائر على مستوى السلطة بـــين المراتـــب البرجوازية الحاكمة المختلفة وبين القاعـــدة الشـــعبية عامـــة والطبقة العاملة بوجه خاص. وهو يفسر حركـــة الأحـــداث وصراع السلطة في تركيا على أساس طبقي فـــي ارتباطهـــا بالإمبريالية الأمريكية. وينتهي إلـــى أن تركيـــا – اليـــوم – لارتباطها بالاحتكارات العالمية لم تحقق شيئًا مـــن ثورتهـــا الوطنية الديمقراطية.

ثم كانت الجلسة الرابعة والأخيرة جلسة ختامية. لم تكن جلسة تحايا تقليدية، وإنما كانت بحثا عن إجابة لهذا السؤال الكبير الجاد "ما العمل". نحن لم نجتمع لنناقش ولنتبادل الآراء على مستوى أكاديمي فحسب. إن الدراسات والمناهج التي انتقدتها الندوة لا تزال قائمة نشطة، تصدر الكتب، وتقيم الندوات، وتنشر فلسفتها المختلفة. ما العمل لمواجهة هذا، ما العمل لتقديم بديل دراسي علمي آخر عن تلك الدراسات المتخلفة التي لا تعبر عن حقيقة الأوضاع في الشرق الأوسط، بل التي تحرف كثيرًا من الدارسين والباحثين عن الحقيقة. هل السبيل هو تأسيس جمعية جديدة للدراسات الخاصة بالشرق الأوسط تواصل تعقب الدراسات المتخلفة بالتحليل النقدي وبالندوات، وبهذا تسعى لإشاعة الوعي العلمي الصحيح؟ هل السبيل هو إصدار مجلة دورية، أو نشرة غير دورية. كيف؟ ما أكثر الصعوبات العملية.

وبرغم أن الندوة في جلستها الأخيرة لم تتخذ قرارًا محددًا، إلا أنها اعتبرت نفسها مستمرة، تواصل الاتصال بأعضائها، وأعضاء جدد آخرين، تواصل توسيع ارتباطاتها العلمية، لتبادل الرأي، استعدادًا لندوة أخرى بل ندوات، أو لنشرة دورية أو غير دورية. على أن الخطوة الأولى هي ضرورة نشرة أعمال هذه الندوة الأولى في لغتها الإنجليزية، ولو أمكن، ترجمتها إلى اللغة العربية ونشرها ليستفيد بها الباحثون والدارسون العرب. إنها دعوة مفتوحة لدور النشر العربية.

لو تحققت الترجمة العربية لأبحاث هذه الندوة لكانت عملاً طيبًا بغير شك. إلا أن المسألة أَعمق وأَخطر من هذا في تقديري. إنها تحتاج إلى جهد أكبر وتخطيط أكبر في ارتباط بواقعنا العربي نفسه. إني أتساءل.. لماذا لا يقوم في أحد بلادنا العربية معهد اشتراكي للدراسات العربية (أو لدراسات الشرق الأوسط)، لا للتصدي فحسب لتلك الدراسات الغربية المغرضة والمتخلفة التي تصدت لها ندوة هل، وإنما كذلك للمبادرة بإعداد دراسات علمية جادة – تقوم على الجهد الجماعي والفردي – في مختلف مجالات حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، فضلاً عن إعداد الطلائع العلمية الجديدة لفكرنا العربي الثوري في هذه المجالات.

إن الجامعات العربية – مع كل احترامي لها – أصبحت متخلفة عن الاحتياجات العلمية لواقعنا الراهن. إن مثل هذا المعهد الاشتراكي للدراسات العربية يمكن أن يكون مركزًا للبلورة الفكرية، يمهد بدراساته وبطلائعه الجدد لإمكانية تغيير هذه الجامعات.

إن مثل هذا المعهد يستطيع أن يستفيد بأمثال هؤلاء العلماء الأجلاء التقدميين الذين سعدت بهم في ندوة هل، كما يستطيع أن يستفيد بغيرهم في مختلف الجامعات الغربية أو جامعات ومعاهد البلاد الاشتراكية، فضلاً عن الاستفادة أساسًا بعلمائنا العرب التقدميين.

على أنه من المهم أن يتوافر لمعهد كهذا الحرية الكاملة في البحث العلمي في إطار النظرة العلمية التقدمية.

هذا ليس مجرد أمل أرجو أن يتحقق، بل لعله أن يكون ضرورة من ضرورات هذه المرحلة القلقة من مراحل ثورتنا العربية.

ويسعدني في ختام هذه الكلمة أن أحيي جميع المشـــاركين في ندوة جامعة هل، وأن أشكر جامعة هل على إقامتها هـــذه الندوة، وأخص بالشكر والتقدم الدكتور طلال أســد الأســتاذ بهذه الجامعة.

في دراسة الأيديولوجية العربية الحديثة

ملاحظات منهجية[1]

في شهر إبريل من العام الماضي، انعقدت في الكويت، ندوة كان موضوعها "أزمة التطور الحضاري في العالم العربي" ولقد شارك فيها ممثلون لمختلف الاتجاهات الفكرية من مختلف البلاد العربية. ولست هنا بصدد الحديث عن هذه الندوة المهمة، وإنما أكتفي فقط بالإشارة إلى أن سؤالاً إشكاليًا كان يلح على مختلف موضوعاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعلى لسان مختلف مفكريها، هذا السؤال هو: من هم العرب، ما هي خصوصيتهم، أصالتهم، حقيقتهم الذاتية كعرب، وما أسباب تخلفهم الحضاري، وما السبيل إلى تجاوز هذا التخلف.

---

(1) نص محاضرة ألقيت في إبريل 1975 في الجزائر بدعوة من وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

والملاحظ أن هذه الأسئلة الإشكالية كانت هي نفسها – بشكل عام – الأسئلة الإشكالية التي أثارها المفكرون العرب منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.

هل معنى هذا، أن العالم العربي في الثلث الأخير من قرننا العشرين، ما زال يبحث عن هويته، عن ذاتيته، ما زال يفتقد المعرفة الحميمة بذاته، بحقيقته، كما كان الحال مُنذ ما يقرب من قرن مضى؟ الحق.. لا.. ذلك أن نفس الأسئلة – في كثير من الأحيان – قد لا تعني نفس المضمون، فضلاً عن اختلاف الإجابة عليها باختلاف الملابسات الاجتماعية والحضارية عامة. والإجابة أو الإجابات التي قدمت لهذه الأسئلة في ندوة الكويت تختلف نوعيًا عن تلك التي قدمت مُنذ قرن مضى. لم تعد هذه الأسئلة تعني مجرد البحث المجرد عن الهوية أو الذاتية، بقدر ما أصبحت تعني البحث العلمي، الواقعي، عن طريق التحقق والإبداع. أصبحت صدامًا فكريًا مع الواقع العيني الحي، يغوص أبعاده وأعماقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

نستطيع أن نقول باختصار شديد إن رحلة الفكر العربي خلال هذا القرن، كانت رحلة من الإجابات الأيديولوجية ذات الطابع التجريدي الإصلاحي حول الهوية والذاتية القومية، إلى إجابات أقرب إلى العملية العلمية، بل والثورية أيضًا، أقرب إلى الواقع العيني المحسوس لإشكاليات حياتنا وعصرنا وليس معنى هذا زوال التجريدات الإصلاحية في الأيديولوجية العربية عامة، إنما معناه فحسب، أن هناك إجابات جديدة تخطت تلك المرحلة القديمة من رحلة الفكر العربي خلال هذا القرن. ولكن.. مع هذه الرحلة، تطورت الخلافات الأيديولوجية من خلافات حول الموقف من الشرق والغرب، من الإسلام والمسيحية، من الدعوة الإسلامية والدعوة العربية، كما كان الحال في القرن الماضي، إلى خلافات حول القومية والإمبريالية، حول الاقتصاد الليبرالي والاقتصادي الموجه، حول الأصالة والعصرية إلى غير ذلك. وهكذا انتقلت الخلافات الأيديولوجية من التجريدات العامة – كما ذكرت – إلى اجتهادات حول برامج عمل، وطرائف نضال. بل ما أكثر ما تحول سلاح النقد – كما يقال – إلى نقد بالسلاح.

ولا شك أن هذا الاتجاه العيني في الفكر والأيديولوجية العربية عامة يرجع إلى التغيير الهيكلي في أوضاع العالم العربي، في إطار التغييرات الدولية في عصرنا. إن التغيير في العالم العربي هو محصلة لعوامل قومية وعالمية. وكذلك شأن الأيديولوجية العربية. ولسنا نستطيع أن نتفهم هذه الأيديولوجية بمعزل عن تفاعل وتداخل هذه العوالم العربية والعالمية.

ولقد أفضى هذا التغيير في الواقع العربي، وفي الأيديولوجية العربية إلى تغيير كذلك في منهج دراستها. فلقد كانت هذه الدراسة – وخاصة دراسة الأيديولوجية – شبه احتكار لما نسميهم بالمستشرقين الذين كانت تتركز اهتماماتهم على الاتجاهات الأيديولوجية العامة وخاصة الدينية منها. وكانوا يدرسونها – في أغلب الأحيان – دراسة نصيحة بمعزل عن حقائق الواقع الذي تنتسب إليه. على أن هذه الدراسات الاستشراقية ما لبثت أن أفسحت المجال لدراسات أخرى تهتم بدراسة الأيديولوجية العربية في إطار التكوينات الاجتماعية العربية وديناميانها وميكانزماتها (آلياتها) الخاصة. وهكذا أخذ علماء السياسة والاجتماع مكانة

المستشرقين القدماء. إلا أنهم – وخاصة في أوربا الغربية وأمريكا – ورثوا كثيرًا من الحدود القاصرة للمنهج الاستشراقي. فبرغم تجاوزهم للتحليل النصي، واستشرافهم للتحليل الاجتماعي، فإنهم لم يتعمقوا في ظواهر الأيديولوجية العربية، بل وقفوا منها موقفًا مسطحًا أو جانبيًا، أو فوقيًا متعاليًا، في كثير من الأحيان، بل أكاد أقول، ووقفوا موقفًا زائفًا مغرضًا في كثير من الأحيان الأخرى كذلك.

ولعل هذه خلاصة ما انتهت إليه ندوة أخرى عقدت في سبتمبر الماضي في جامعة هل بانجلترا، تعرضت بالتحليل النقدي لكثير من الدراسات الأوروبية والأمريكية المتعلقة بالأوضاع العربية عامة[1].

وليس حكمًا متعسفًا على حركة الاستشراق، أن نقول بأنها – رغم ما قدمت من جهود طيبة جادة في مجال تحقيق النصوص العربية والتأريخ لها – كانت تتحرك كذلك – في كثير من الأحيان – في إطار أغراض الاستعمار ومصالحه.

---

[1] قدمنا ملخصًا لهذه الندوة في مجلة قضايا عربية عدد 9 سنة 1975.

وليس حكمًا متعسفًا كذلك أن نقول إن أغلب هذه الدراسات الأوروبية والأمريكية الحديثة المتعلقة بالبلاد العربية وخاصة أمثال دراسات فاتيكيوتس وبرنارد لويسن وجرونباوم وبايندر ولاكور وصفران وغيرهم لا يزال تتضمن لا في أحكامها فحسب بل مناهجها كذلك – رغم مظهرها الموضوعي الشكلي – نفس الأغراض والمصالح الاستعمارية بل والصهيونية.

والمؤسف أن تصبح هذه الدراسات مراجع أساسية في بعض جامعاتنا العربية، وإلهامًا لبعض كُتابنا بل يستقبل أصحابها في بعض بلادنا العربية استقبال المودة والتبجيل. ولهذا قد يكون من الضروري أن نتصدى لمثل هذه الدراسات بالتحليل والفضح المنهجي العلمي، سعيًا وراء تحديد منهجي صحيح لمعرفة أنفسنا، معرفة تاريخنا، معرفة واقعنا الحي الذي تعبر عنه أيديولوجياتنا المتصارعة.

على أنه من الواجب قبل أن ندخل في تحليل نقدي لمنهج دراسة الأيديولوجية العربية أن نحدد أولاً ماذا نعنيه بالأيديولوجية. ما نقصد بالأيديولوجية، ليس هو المفهوم الصحيح الذي عرض له ماركس في (الأيديولوجية

الألمانية): أي الوعي الزائف بالواقع. وإنما أقصد مفهومًا أكثر عمومية، ما أكثر ما استخدمه ماركس كذلك، واستقر عليه كذلك الباحثون الماركسيون، وهو التصورات والقيم والأذواق والحساسيات التي تشكل رؤية عامة موحدة متماسكة أو شبه موحدة شبه متماسكة)، والتي تنعكس في المسلك القومي والاجتماعي سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية؛ أي الأيديولوجية بدون حكم تقييمي.

في إطار هذا المعنى العام لمفهوم الأيديولوجية، سأحاول أن أعرض لسبع ملاحظات منهجية أساسية في دراسة قضية الأيديولوجية العربية.

أولاً : لعل المشكلة الأولى تصلح أن توضع في شكل سؤال هو: هل هناك أيديولوجية عربية واحدة، يمكن أن تعتبر: "الأيديولوجية العربية"، أم أن هناك أيديولوجيات عربية متعددة ومختلفة. وبتعبير آخر، هل نستطيع القول بأن هناك أيديولوجية عربية نوعية أو خاصة، تعكس وتعبر عن المشخصات النوعية الخاصة للعرب كأمة في دور التكوين من الناحية السياسية؟ أم أن هناك أيديولوجيات عربية مختلفة باختلاف البلاد العربية،

وباختلاف الأوضاع الاجتماعية في كل بلد عربي؟.

والحق، أن قصر مفهوم الأيديولوجية على أحد هذين البُعدين، كما يفعل بعض الباحثين – ممن أشرت إليهم – يؤدي إما إلى تعميم مجرد مخل، أو إلى تجريبية ضيقة.

فهناك بغير شك أيديولوجية عربية تُعبر عما يمكن أن نعتبره أمة عربية في دور التكوين من حيث الوحدة السياسية، أمة ذات تاريخ جغرافي – سياسي مشترك، ينعكس في ثقافة مشتركة، ولغة مشتركة، وإن كانت سوقها الاقتصادية المشتركة، لم يتحقق لها التكامل والوحدة بسبب عوامل وتدخلات خارجية، وخارجية – داخلية.

من هذه السمات الموضوعية نشأ اتجاه أيديولوجي قومي عام، وخاصة في مجال الثقافة وفي كثير من المواقف السياسية. على أن قصر الأيديولوجية العربية على هذا البُعد وحده، يُفضي إلى إغفال حقائق العالم العربي المتنوع الأوضاع سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. فهناك من الاتجاهات الأيديولوجية في العالم العربي. وتفريعات لهذه الاتجاهات بقدر ما هناك من

تكوينات اجتماعية مختلفة على مستوى البلد العربي الواحد وعلى المستوى القومي العام.

إن الإسلام – مثلاً – هو بغير شك قسمة من القسمات الأساسية المشتركة للأيديولوجية السائدة في الواقع العربي الراهن. ولكن هل نستطيع أن نقول إن الإسلام هو جوهر الأيديولوجية العربية، أو هو الأيديولوجية العربية كما يقول هؤلاء الدارسون؟ هناك بغير شك محاولات لتفسير الأيديولوجية العربية تفسيرًا إسلاميًا خالصًا. ولكن الأيديولوجية العربية ليست الإسلام وحده. وفضلاً عما يتسم به هذا التفسير من الناحية المنهجية من محاولة تفسير الأيديولوجية بالأيديولوجية، وهذا منهج وصفي قاصر، وليس منهجًا تفسيريًّا، فإنه من التعسف كذلك أن نحدد مفهومًا واحدًا مشتركًا للإسلام في التطبيق الحي في مختلف البلاد العربية. ولنتساءل ببساطة وصراحة؛ أي إسلام نقصد؟ هل النصوص الدينية التي تتمثل في القرآن الكريم والحديث الشريف. أو هو تفسير الاجتهادات المختلفة لهذه النصوص والتي تُعبر عن نفسها في مختلف الملل والنِّحل والمذاهب والمواقف أو هو الرؤى والقيم الحية التي تمارسها الشعوب في كل بلد عربي. الإسلام كنصوص، أو الإسلام كثقافة وحضارة ممارسة، أو الإسلام كمؤسسة حُكم تستخدمها بعض

الحكومات العربية كوسيلة لدعم مشروعيتها السياسية والاجتماعية، وبسط سلطانها وحماية مصالحها.

وفضلاً عن هذا، فإن الإسلام، وإن كان كما ذكرت بُعدًا أيديولوجيا سائدًا في مختلف البلاد العربية، فإنه في كل بلد عربي له تنويعاته وظلاله المختلفة باختلاف هذه البلاد. فالإسلام مثلاً – في شمال أفريقية والجزائر خاصة – يرتبط ارتباطًا حميمًا بالدلالة القومية لنضال الشمال الأفريقي العربي. على حين أن هذا النضال في البلاد العربية المشرقية يتخذ دلالة عربية أساسًا. ولعلنا نستطيع أن نفسر هذا باختلاف طبيعة هذا النضال في المشرق والمغرب. ففي المشرق كان موجهًا في بدايته ضد السيطرة العثمانية؛ أي ضد سلطة إسلامية. ولقد شارك فيه كثير من المسيحيين العرب، في حين أنه في المغرب – عامة – كان ضد السيطرة الفرنسية والإيطالية. لهذا تغلب الطابع العربي في النضال التحريري المشرقي، وتغلب الطابع الإسلامي الديني في النضال التحريري المغربي. إننا بغير شك نجد هذا الطابع الديني الإسلامي في تيارات فكرية في مختلف البلاد العربية، ولكننا نجد كذلك هذه التفريعات والتمايزات التي لا نستطيع أن نتغافل عنها لو أردنا أن ندرس هذه التيارات دراسة موضوعية. الدين الإسلامي في الممارسة الحية في

مصر مثلاً يرث بعض الطقوس، والتقاليد الفرعونية القديمة وخاصة في المناطق الزراعية الفلاحية.

فإذا تناولنا قسمة أخرى من القسمات الأيديولوجية هي القومية، سنجدها كذلك تتضمن أكثر من بُعد واحد. هناك بغير شك قومية عربية واحدة في دور التكوين من حيث الوحدة السياسية. ولكن هناك بغير شك كذلك نزعات قومية عربية محلية تكونت وتميزت بميزات محلية خاصة لملابسات وظروف سياسية واجتماعية وتاريخية متنوعة. بل هناك داخل هذه القوميات المحلية بعض الأقليات القومية كذلك. فهل باسم هذا التيار القومي العام نتغافل عن هذه الخصائص القومية المحلية، وتنوعاتها الداخلية، أو هل باسم هذه الخصائص القومية المحلية نتغافل عن هذا التيار القومي العام. لعلنا نجد هذين الموقفين اللذين يستبعد كل منهما الآخر منعكسًا لا في بعض هذه الدراسات الأوروبية والأمريكية فحسب بل في الأيديولوجيات المتصارعة في عالمنا العربي كذلك. فهناك مفهوم قومي مثالي يرى الوحدة ولا يرى التمايز والاختلاف والتنوع، وهناك مفهوم إقليمي شوفيني يرى التمايز والاختلاف والتنوع ولا يرى الوحدة. ولكن هناك بغير شك مفهومًا ثالثًا يرى التمايز والاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، ويرى الوحدة عبر هذا التمايز والاختلاف

والتنوع، ويدرك القومية العربية كعملية نضالية تاريخية ديمقراطية ذات أبعاد ومستويات مختلفة.

خلاصة الأمر، أن لكل بلد عربي خصوصياته ومميزاته، كما أن بين مختلف البلاد العربية خصوصيات ومميزات مشتركة وشاملة. وأن الدراسة الصحيحة للأيديولوجية العربية هي تلك التي تحسن إدراك العام والخاص وتحسن تحديد العلاقة بينهما والتي لا تلغي العام باسم الخاص، ولا تلغي الخاص باسم العام، هناك أيديولوجية عربية واحدة مشتركة على المستوى العربي القومي العام، وهناك أيديولوجيات عربية متنوعة على مستوى كل بلد عربي، وهناك أيديولوجيات عربية متنوعة ومشتركة كذلك على المستوى القومي العام. وبين هذه التيارات الأيديولوجية صراعات وتفاعلات في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا سبيل إلى تفهم الأيديولوجية العربية تفهمًا صحيحًا إلا بدراستها في هذا السياق الجدلي الحي.

ثانيًا : أما الملاحظة المنهجية الثانية فتتعلق بمفهوم سائد في أغلب الدراسات الأوروبية والأمريكية يفسر نشأة الأيديولوجية العربية الحديثة بعامل واحد هو تأثير الغرب الأوروبي. ويتبنى هذا المفهوم – للأسف – كثير من علمائنا العرب. ولعل من أبرزهم الأستاذ عبد الله العروي في كتابيه "الأيديولوجية العربية المعاصرة" و"أزمة المثقفين العرب" المترجم إلى العربية بعنوان "العرب والفكر التاريخي"(*).

في هذين الكتابين، وخاصة الأول منهما، يذهب الأستاذ العروي إلى تصنيف الأيديولوجية منذ القرن التاسع عشر حتى الآن إلى اتجاهات رئيسية ثلاثة:

الاتجاه الديني: ويرمز إليه بالشيخ محمد عبده والاتجاه الليبرالي ويرمز إليه بلطفي السيد.

(*) وضع هذا الكِّتاب أصلاً بالعربية، ثم تُرجِّم إلى الفرنسية بعد إضافة دراسات إليه.

والاتجاه التقني: ويرمز إليه بسلامة موسى، وعبد الله العروي لا ينكر الجذور الاجتماعية التي انبثقت عنها هذه الاتجاهات، ولكنه يهون منها، ولا يرى فيها إلا جذورًا سطحية غير مباشرة. أما الجذور الحقيقية لهذه الاتجاهات الأيديولوجية فهي التكوينات الاجتماعية الأوروبية "أن فكرنا – كما يقول – يستند بادئ بدء إلى بنية اجتماعية تستثيره من بعيد" و"إن كل حكم على محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى يجب أن يكون حكمًا على مرحلة من مراحل الغرب ذاته[1]، وعلى هذا فهو يكاد يرى أن الأيديولوجية العربية مستقلة عن حركة المجتمع الذي تتحدث عنه؛ أي المجتمع العربي، وأن دراستها إنما تكون في ضوء البنية الاجتماعية الغربية.

والخطأ الأساسي في هذا المنهج إنما ينبع من نظريته الفينومونولوجية الميكانيكية لمفهوم التأثير الثقافي والاجتماعي. فالحق أن التأثير الثقافي والاجتماعي هو محصلة معقدة لميكانزمات أو آليات خارجية وداخلية. ولكن العامل الحاسم إنما هو العامل الداخلي للتكوينات الاجتماعية.

---

[1] عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة ص 74 – ص 76.

لا شك أن هناك تأثيرًا للحضارة الغربية على الأيديولوجية العربية. ولكن ليس على هذا النحو الميكانيكي، الأحادي الاتجاه[١].

هناك بغير شك في الأيديولوجيات العربية تيارات ومواقف، بل أشكال تعبير هي ثمرة تأثيرات أوروبية مباشرة، ولكن حتى هذه، ما كان يمكن أن يتحقق لها نجاحها وازدهارها الاجتماعي ما لم يتوفر في المجتمعات العربية نفسها ما يتيح لها ذلك النجاح والازدهار. ولهذا فلا يمكن أن تدرس باعتبارها مجرد ثمرة تأثير خارجي أوروبي لو حرصنا على أن تكون دراستنا لها دراسة موضوعية.

على أن هذه التيارات الفكرية أو الأيديولوجية الثلاثة التي يتحدث عنها الأستاذ العروي، هي من ناحية، استمرار إبداعي – في ظروف تاريخية جديدة – لتراث عربي قديم. إن في مقدورنا بيسر أن نعود بفكر الشيخ محمد عبده إلى الفكر المعتزلي، وبالاتجاه الليبرالي العقلاني للطفي السيد إلى

---

[١] راجع قضايا عربية عدد 2 سنة 1974 مقال عن عبد الله العروي للكاتب نفسه.

الاتجاهات الأرسطية العربية القديمة عند فلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد، وبفكر سلامة موسى العلماني إلى ابن خلدون وابن الهيثم وجابر بن حيان. إن التراث العربي القديم في اتصاله وانقطاعه، في تعابيره الظاهرة وحياته الباطنة فينا، هو مصدر خصب ملهم، مؤثر في التيارات الأيديولوجية العربية الحديثة. ولقد كان استلهام هذا التراث بُعدًا أساسيًا من أبعاد الموقف الصراعي العربي من أوربا، أوربا الفكر وأوربا الغزو الاستعماري، وكان مصدرًا أساسيًا من مصادر تأكيد الهوية العربية وتنميتها.

على أن هذه التيارات الثلاثة التي يمثلها الشيخ محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى، هي ثمرة أوضاع اجتماعية عربية في ذاتها ولذاتها؛ أي في تكويناتها التاريخية الخاصة، وفي تفاعلها وصراعها سلبًا وإيجابًا مع الحضارة الأوروبية. لقد تشكلت وتطورت هذه التيارات الثلاثة من أرض تراث عربي قديم، وعلى أرض واقع اجتماعي وقومي وفي إطار ملابسات تاريخية عالمية. ولهذا فإنه قصور ميكانيكي أن ترد الأيديولوجية العربية بتياراتها المختلفة إلى تأثير أو مؤثر واحد، هو الحضارة الأوروبية، بل هي نظرة مثالية أن

تنتسب هذه الأيديولوجية إلى واقع اجتماعي غير واقعها. أن نشأة القومية العربية لم تكن مجرد صدى لنشأة القوميات الأوروبية، وكذلك نمو الفكرة القومية ليست صدى لنمو الفكرة القومية الأوروبية كما يزعم بعض الدارسين، وإنما هي ظاهرة موضوعية نشأت في أوربا كما نشأت في البلاد العربية نتيجة؛ لنضج عوامل اجتماعية وتاريخية محددة. ففي عام ١٩٢٠ قام في مصر – على سبيل المثال – بنك هو بنك مصر، كما قام في مصر عام ١٩٢٢ حزب هو حزب الشيوعي المصري. هل نقول إن هاتين المؤسستين كانتا مجرد انعكاس لمؤسسات أوروبية مشابهة، أم كانتا تعبيرًا عينيًا عن نمو البرجوازية الوطنية من ناحية، ونمو الطبقة العاملة واحتدام الصراع الطبقي والوطني في مصر من ناحية أخرى. إن القول بالتشابه أو التماثل أو التأثير لا يمكن أن يفسر هذه الظواهر تفسيرًا موضوعيًا. إن التأثير هناك بغير شك. ولكنه ليس كل ما هناك. هذه هي القضية.

إن الأيديولوجيـــة أو الأيـــديولوجيات العربيـــة كانـــت ولا تزال محصلة الصراع العربي من أجل تحديـــد الهويـــة القومية والاجتماعية وتجديدها. إنها محصلة صراعات قومية واجتماعية بين قوى وطبقات داخلية، وبـــين قـــوى داخليـــة وخارجية. ولقد كـــان للحضـــارة الأوروبيـــة تـــأثير فـــي الأيديولوجيات العربية. ولكنه كان تأثيرًا إيجابيًا في بعـــض الأحيان وسلبيًا في أغلب الأحيان. ولعل إيجابيته أن تكـــون إيجابية غير مباشرة من حيث إنها تنشيط واســـتفزاز لقـــوى التحدي والتصدي والمواجهة والتساؤل والتعـــرف والعمـــل والإبداع. إلا أن تأثيره السلبي كـــان مباشـــرًا، مـــن حيـــث محاولات إجهاضه للثـــورة العربيـــة سياســـيًا واقتصـــاديًا واجتماعيًا وثقافيًا بمختلف وسائل القهر والقمـــع والتضـــليل والتعسف.

على أنه لا يمكن بمفهوم التأثير وحده إيجابًا أو ســـلبًا أن نفهم موضوعيًا ديناميات وميكانزمات الأيديولوجية. إن مثل هذا المفهوم يكاد يُفضي في التحليل الأخير إلى حتمية التبعية الفكرية، وطمس المعالم الثقافية والأيديولوجية الخاصة. ويكاد هذا المفهوم في المجال الأيديولوجي أن يلتقي مع مفهوم آخر

في المجال الاقتصادي هو مفهوم المركز والمحيط الذي يقول به بعض الباحثين من أمثال سمير أمين. إنه مفهوم ميكانيكي جامد يغفل كل عوامل الصراع على المستوى الذاتي والموضوعي على السواء، ويجعل تبعية اقتصاديات البلاد النامية للسوق الإمبريالية، تبعية شبه قدرية ولا فكاك منها.

على أن نقدنا المنهجي لمفهوم التأثير لا يعني في الحقيقة – كما أشرنا من قبل – إنكاره أو إغفاله، وإنما يعني فحسب ألا يكون هو المصدر الأساسي لتفسيرنا للظواهر الأيديولوجية. إن التأثير الأوروبي الخارجي، لا ينبغي أن يلغي العوامل الذاتية – الموضوعية الداخلية. على أن هذه العوامل الذاتية – الموضوعية الداخلية لا ينبغي أن تلغي بدورها التأثير الأوروبي. هل هو موقف تكميلي Complèmantaire أو انتقائي؟ لا.. بالطبع. فكما ذكرت في البداية، أن الأولية والأولوية في دراسة الظواهر الاجتماعية، إنما تكون في اكتشاف القوانين الداخلية لهذه الظواهر دون إغفال للملابسات والظروف الخارجية.

ثالثًا : الملاحظة الثالثة هي أن التخطيط التجريدي هو القسمة المشتركة بين أغلب الدراسات حول الأيديولوجية العربية. فلقد أشرت في الملاحظة السابقة إلى المقولات الثلاث للاتجاهات الأيديولوجية العربية التي يقول بها الأستاذ العروي وهي الدينية والليبرالية والتقنية ولعل أغلب الدارسين يتبنون بشكل أو بآخر هذه المنقولات أو ما يقترب منها. فالدكتور أنور عبد الملك – مثلاً – يعرض لاتجاهين أساسيين في الفكر العربي المعاصر في مصر خاصة هما: الأصولية الإسلامية والليبرالية، ثم يقسم كل اتجاه منهما إلى جناحين: جناح يميني وجناح يساري. فالإخوان المسلمون يمثلون – عنده – الجناح اليميني من الأصولية الإسلامية، على حين يمثل الاتجاه القومي البعثي والناصرية الجناح اليساري. أما التيار الليبرالي فجناحه اليميني تمثله البرجوازية الوطنية وجناحه اليساري تمثله التيارات الاشتراكية والماركسية. والحقيقة أن مثل هذه التصنيفات سواء تصنيف الأستاذ العروي أو د. أنور عبد الملك تعبر عن تبسيطية

وتخطيطية تعجز عن إدراك ما في الواقع العيني الحي للأيديولوجية العربية من تعقيد وخصوبة. فقد نستطيع مع العروي أن نعتبر حزب الدستور وأبو رقيبة في الإطار العام للاتجاه الليبرالي الذي يرمز إليه بلطفي السيد، وقد نستطيع أن نعتبر حزب الاستقلال وعلال الفاسي – مع تحفظات كثيرة – في إطار الاتجاه العام الإسلامي الذي يرمز إليه بالشيخ محمد عبده وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن باديس الذي يعده معظم الكتاب مجرد امتداد للشيخ محمد عبده ورشيد رضا. وقد تجد في ابن بركة – كما يذهب العروي – ذات الاتجاه الذي يرمز إليه بسلامة موسى. على أننا في الحقيقة – بهذه التقسيمات المبسطة والتعميمات المجردة – قد نغفل عن رؤية التمايزات والتلوينات والظلال بل والتداخلات في هذه التيارات المختلفة. إننا نجد في ابن باديس وحركته خاصة بين ١٩٢٠ إلى ١٩٤٠ قسمات واضحة من الاتجاه الإصلاحي الديني عند الشيخ محمد عبده ورشيد رضا. ولكننا نجد في ابن باديس مضموناً سياسيًا ودلالة اجتماعية حركية قد لا

نجدها في فلسفة الشيخ محمد عبده، بل قــد تتنـــاقض عمليًا معه. إن النظر إلى ابن بـــاديس مـــن الناحيـــة الإصلاحية الدينية فحسب يعني إدراك بُعد واحد مـــن أبعاد حركته. فالأيديولوجية الدينية عند الشيخ محمـــد عبده كانت تجديدًا للإسلام، في إطار موقف اجتماعي لمصر. على حين أن الحركة الدينية عند ابن بـــاديس، كانت إلى جانب طابعها الديني، وطابعها الإصـــلاحي محاولة لتأكيد الذاتية الوطنية الجزائريـــة ومناهضـــة التوطين الفرنسي والاستيعاب الفرنســـي والاحـــتلال الفرنسي؛ أي كانت في جوهرهـــا ذات بُعـــد سياســـي نضالي كذلك. هناك بغير شك ما يجمع بين محمد عبده وابن باديس، ولكن هناك ما يميز بينهما على أرضـــية الظروف الموضوعية الخاصة. إن ما تفعله التخطيطية التجريدية هو طمس معالم هذه القسمات الموضـــوعية المتمايزة.

ابن بركة مثلاً.. هل هو مجرد امتـداد للتيـار التقنـوي لسلامة موسى؟ كانت حركته خروجًا على حزب الاستقلال، وصياغة الحزب ذي اتجاه وطني ديمقراطي مستقل. هـل تستطيع فلسفة هذا الحزب وحركيته أن تفسر فحسب بالإطار الفكري لسلامة موسى حتى ولو كان مجرد رمز فضـفاض؟ إن التنظيم السياسي بُعـد مـن أبعـاد الأيديولوجيـة، إنـه أيديولوجية عملية. فهل تنضوي هذه الأيديولوجيـة العمليـة التنظيمية في الرمز الفضفاض لسلامة موسى؟ أعتقـد أنهـا تختلف عنه كثيرًا فكريًا وحركيًا.

وأين نضع في مقولات الأسـتاذ العـروي المنصـوري والعناني في مصر، وعفلق في سوريا وعشرات غيرهم ممن يمثلون تيارات فكرية مختلفة. وإلى أي حد نستطيع أن نقول مع أنور عبد الملك أن الاتجاه الناصري يمثل جناحًا يسـاريًا من الأصولية الإسلامية. ما أعتقده هو أن الاتجـاه الـديني برغم توفره في التجربة الناصرية لا يمكن أن يفسر لنـا أي قسمة من قسماتها الأساسية. وكذلك حزب البعث، علـى أي أساس يمكن أن نعتبره جناحًا يساريًا للأصولية الإسلامية. بل لعلنا نلاحظ في تصنيف د. عبد الملك ارتكـازًا حينًـا إلـى

التصنيف الأيديولوجي للأيديولوجية وارتكازًا حينًا آخر إلى التصنيف الاجتماعي، فالناصرية أصولية إسلامية يسارية. والبرجوازية الوطنية الليبرالية يمينية!!! مع أنه لو ارتكز على التصنيف الاجتماعي بشكل متسق لوجد في الناصرية شريحة من شرائح البرجوازية الوطنية، ولو ارتكز على التصنيف الأيديولوجي المتسق لوجد في البرجوازية بعض اتجاهات أصولية إسلامية. ما أكثر ما تُفضي إليه التخطيطية المجردة من أخطاء بل عجز عن التفسير.

بل لعلي أقول إن التقسيمات الثلاثة التي يقول بها الأستاذ العروي لا تمثل في ذاتها تقسيمات متمايزة تمامًا عن بعضها البعض لو نظرنا إليها من الزاوية الاجتماعية لا من الزاوية الأيديولوجية المجردة. فما أكثر ما نجده بينها من تداخلات. بل أكاد أقول بأن لا توجد بينهما تمايزات جوهرية برغم الاختلافات المظهرية. ذلك أن التيار الديني لمحمد عبده، والتيار الليبرالي للطفي السيد والتيار التقني أو العلماني لسلامة موسى فروع من شجرة اجتماعية متقاربة الجذور. عن ثلاثتهم – في التحليل الأخير – شرائح من الطبقة البرجوازية بفئاتها المختلفة. نستطيع أن نتبين بينهم جميعًا

موقفًا سياسيًا واجتماعيًا إصلاحيًا وسطيًا قد نضغط على الجانب الديني عند الشيخ محمد عبده، والجانب الليبرالي عند لطفي السيد، والجانب العلماني التقني عند سلامة موسى. ولكن ثلاثتهم يمثلون دعوة عقلانية ليبرالية إصلاحية في الأساس. لسنا نغفل التمايز الفكري بينهم. بل لعلنا نرده إلى فروق في المواقع الاجتماعية، ولكننا لا نرى في هذا التمايز مقولات ثلاث تصنف بمقتضاها اتجاهات الأيديولوجية العربية كلها. وتغفل بمقتضاها كذلك سائر المقولات والتصنيفات التي قد يكون تمايزها أكثر جذرية. كان الشيخ محمد عبده يقف ضد الثورة على الاحتلال الإنجليزي بعد فشل ثورة عرابي، ويدعو إلى الإصلاح المتدرج عن طريق النخبة المتعلمة، وكان يسعى إلى تسييد العقلانية في شئون الدين. وكان لطفي السيد يدعو إلى سلطة وسطى يسميها سلطة الأمة، بين السلطة الشرعية وهي سلطة الخديوي، والسلطة الفعلية وهي سلطة الاحتلال. وكان يقف بحسم ضد الثورة أو التمرد على السلطتين الشرعية والفعلية. وكان سلامة موسى يدعو إلى الاشتراكية في إطار فضفاض يجمع بين نيتشه وداروين وبرناردشو، اشتراكية إصلاحية فابية.

اشترك في الحزب الاشتراكي عام ١٩٢٠ ولكنه رفض الاشتراك في الحزب الشيوعي الذي تأسس عام ١٩٢٢. وظلت دعوته بعد ذلك هي دعوة العقلانية والإصلاحية. إن هذه التيارات الثلاثة تتحرك في إطار فكر برجوازي متأرجحة بين شرائحه وفئاته العليا والوسطى والدنيا. ولهذا تتمايز مواقفها وتتداخل في إطار ليبرالي – عقلاني إصلاحي واحد.

ولكن هناك خارج هذه الدائرة أو هذا الإطار، اتجاهات فكرية وأيديولوجية أخرى، أكثر راديكالية.

كانت هناك الحركة الماركسية، ممثلة في أمثال مصطفى حسنين المنصوري ومحمد عبد الله عنان والعناني وغيرهم. حقًا، قد نستطيع أن نقول بأن التيارات التي يرصدها ويصنفها الأستاذ العروي هي التي كان لها البروز والتأثير والسيادة. ولكن هذا من الناحية الموضوعية العلمية لا يبرر إغفال التيارات الأخرى التي كان لها بغير شك دور في تنمية الفكر الاجتماعي والقومي. فضلاً عن أن هذا التصنيف لا يستطيع أن يوضح لنا حقيقة العملية الاجتماعية الحية التي يعبر عنها هذا التصنيف، ولا عن حدود التمايز والتداخل في التصنيف.

إن كل دراسة علمية موضوعية تستلزم التصنيف بغير شك. ولكن ينبغي أن تتبع تصنيفاتنا – لا عن دراسة التمايزات الفكرية المجردة وحدها – بل من تحليل الواقع الاجتماعي نفسه كذلك بل أساسًا. إن انتساب تيار الإخوان المسلمين – مثلاً – إلى الأصولية الإسلامية أو إلى فكر الشيخ محمد عبده أو رشيد رضا، لا يكفي وحده لتفسير هذا التيار في تصوراته الذهنية وسلوكه السياسي العملي، وتشكيله التنظيمي. هل نستطيع بهذا الانتساب الأيديولوجي وحده أن نفسر مثلاً تعاونهم في أعوام ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩ مع أشد قوى الفكر الرجعي في مصر، ثم مشاركتهم عام ١٩٥٠ – ٥١ – ٥٢ في المعارك المسلحة ضد الاحتلال البريطاني، ثم مناهضتهم عام ٥٢ – ٥٤ لقانون الإصلاح الزراعي، ثم مناهضتهم المستمرة وخاصة عام ١٩٥٤ لثورة يوليه. وهل نستطيع أن نفسر قاعدتهم الجماهيرية النسبية، وخاصة بين جماهير البرجوازية الصغيرة في المدن، وأن نفسر الاتجاهات المختلفة داخلهم بمجرد الانتساب الديني؟! ما أعتقد ذلك. الأمر يحتاج إلى تفسير أعمق من الناحية الاجتماعية.

إن الخطأ الأكبر في هذه التقسيمات والتصنيفات الأيديولوجية. أنها تقيم هذه التقسيمات والتصنيفات على أساس أيديولوجي خالص؛ أي إنها تفسر الأيديولوجية بالأيديولوجية، ولا ترجعها إلى أساسها الاجتماعي، فضلاً عن أنها – كما رأينا في الملاحظة السابقة – قد ترجعها إلى أساس اجتماعي خارجي غير أساسها الحقيقي.

إنها نظرة فوقية إلى الأيديولوجية تُفضي بها إلى تخطيطية تجريدية خالية من نبض الحياة.

رابعًا : الملاحظة الرابعة في كثير من الدراسات الأوروبية والأمريكية الخاصة بدراسة الأيديولوجية العربية، أنها تتعامل بمفاهيم نظرية نابعة من سياق اجتماعي وتاريخي محدد هو السياق الأوروبي، وتسعى لفرضها بشكل جامد على السياق الاجتماعي والتاريخي العربي. فمفهوم القومية – مثلاً – في الثقافة والحضارة الأوروبية الغربية الراهنة، مفهوم يتضمن بُعدًا شوفينيًا عنصريًا مستمدًا من الحركة القومية الأوروبية في القرن الثامن والتاسع عشر. على حين أن القومية في البلاد النامية عامة، وفي البلاد العربية

خاصة، تتضمن بعدًا دلاليًا مختلفًا كل الاختلاف، هو البعد التحريري المعادي للاستعمار والإمبريالية والصهيونية. بل لعله يتضمن كذلك بُعدًا اجتماعيًا هو العداء الرأسمالي أو على الأقل التناقض معها. حقًا، إن هذا لا ينفي اتجاهات ضيقة وعنصرية في بعض الاتجاهات السياسية القومية إلا أن هذه الاتجاهات لا تُمثل المضمون الجوهري لحركة التحرر والوحدة القومية العربية. ولعل هذا التمايز بين مفهوم القومية في الخبرة الأوروبية ومفهومها في خبرة البلاد النامية هو الذي دفع بعض الدارسين من أمثال د. أنور عبد الملك وجاك بيرك وماكسيم رودنسون إلى صك مصطلح خاص متميز فالـ Natianalisme تستخدم للمفهوم الأوروبي والـ Natianalitarianisme تستخدم للمفهوم التحرري التقدمي. ولكن ما أكثر الدارسين الذين ما زالوا يخلطون بين المفهومين. والقضية في تقديري ليست مجرد خطأ منهجي في دراسة الظواهر الاجتماعية المتمايزة المختلفة. بل إنها في كثير من الأحيان محاولة لطمس حقائق النضال

التحريري في البلاد النامية. فكثير من الدارسين – على سبيل المثال – يصورون الصراع بين البلاد العربية وإسرائيل، على أنه صراع بين قوميتين هما القومية العربية والقومية الإسرائيلية، بالمفهوم الأوروبي التقليدي للقومية. وهم بهذا التصوير يجعلون من النضال العربي التحريري عدوانًا قوميًا على قومية أخرى ضعيفة، ساعين بهذا إلى التعمية عن جوهر هذا النضال باعتباره نضالاً تحرريًا ضد الإمبريالية.

مفهوم آخر هو الديمقراطية. إن الديمقراطية في غرب أوروبا وأمريكا، بدلالتها الليبرالية، هي جزء من التكوين الاقتصادي والاجتماعي والتاريخي العام لمجتمعاتها. وهي تعبير عن نظام السوق الرأسمالية الحرة، ففي مرحلتها الاحتكارية، وهي ثمرة مرحلة طويلة من الصراع الطبقي، وهي انعكاس لعلاقات القوى في هذه المجتمعات. ولهذا فهي لا تصلح معيارًا قياسيًا مجردًا لتقييم التجربة الديمقراطية في البلدان النامية. ففي هذه البلاد التي تسعى لتجاوز تخلفها التاريخي سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، تتبع أشكال متنوعة من التجارب والخبرات الديمقراطية. إن جوهر التقدم في هذه البلاد يرتبط بالقدرة على وضع خطة مركزية للتنمية المعجلة تقوم على المشاركة الواعية المنظمة للجماهير.

والديمقراطية هي التشكيل السياسي لهذه العملية الاقتصادية والاجتماعية. وقد يختلف هذا التشكيل من مجتمع إلى آخر بحسب ملابساته الاجتماعية الخاصة، وعلاقات القوى فيه. ولكنها في جوهرها ديمقراطية موجهة – كما يقال – وليست ديمقراطية ليبرالية بالمفهوم الأوروبي. على أن هذا لا يعني الغض من دلالتها الديمقراطية، بل لعلها في كثير من التجارب أن تكون أعمق ديمقراطية وإنسانية من الديمقراطية الليبرالية حقًا، إن مثل هذه الديمقراطية الموجهة يمكن – كما حدث في كثير من التجارب – أن تؤدي إلى مناهج تعسفية قمعية، أو إلى بيروقراطية دولة. على أن البديل ليس هو الشكل الليبرالي للديمقراطية الذي هو تعبير عن مضمون رأسمالي. إن الحل دائمًا هو دعم هذه الديمقراطية الموجهة من أسفل، من القاعدة، بمزيد من المشاركة الديمقراطية في اتخاذ القرار العلوي في مختلف المجالات، بالارتفاع بالوعي السياسي والثقافي والإنتاجي، للجماهير، حدًّا للبيروقراطية المركزية، وتعميقًا للديمقراطية الشعبية. إن أشكال الممارسة الديمقراطية، كأشكال الحكم القومي، هي ظواهر أيديولوجية تطبيقية ينبغي أن ندرسها ونقيمها في سياقها الاجتماعي والتاريخي الخاص. ولا ينبغي أن نفرض عليها أشكالاً أو أحكامًا من سياق اجتماعي أو تاريخي مختلف. على أن هذا لا ينبغي أن يدفع بنا إلى موقف استبعادي لكل التجارب

الأخرى باسم هذه الخصوصية الاجتماعية أو التاريخيــة. إن اختلاف التجارب وتمايزها وخصوصــيتها لا يعنــي إقامــة حوائط صينية بينها، لا يعني تقسيم العالم إلى شرق وغــرب على أساس جغرافي أو إلى عوالم حضارية عنصرية يستبعد كل منها الآخر استبعادًا تجريديًا إطلاقيًا. ولعلنا نجــد هــذا المسلك الفكري عند بعض الدارسين نــذكر مــنهم د. عبــد الملك. فهو يغالي في بعض كتاباته إلى حد رفض الحضــارة الأوروبية بكل تصوراتها ومفاهيمهــا، بــل إدانتهــا باســم خصوصية الحضارة الشرقية. إن التصــورات والمفــاهيم – وخاصة في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية – تتسم – كما يقول – بالمركزية الذاتية الأوروبية؛ أي إنهــا لا تتســم بالشمول والكلية الموضوعية العلمية، وإنما هي تعبير عــن هيمنة المصالح الأوروبية والحضارية عامة. و د. عبد الملك في بعض الأحيان يعمم هذا الحكم علــى كــل مــا أنتجتــه الحضارة الأوروبية وخاصة منذ القرن التاسع عشــر حتــى الآن.

ولا شك أن كثيرًا من التصورات والمفاهيم الأوروبية والأمريكية هي انعكاس لتجارب طبقية خاصة، وتعبير عن مصالح طبقية خاصة كذلك. ولا شك كذلك أن دراسة التجارب الاجتماعية في البلاد النامية تحتاج إلى أدوات تصورية جديدة كما سبق أن ذكرنا. على أنه من التعسف أن نعمم الحكم هذا التعميم الإطلاقي، وأن نرفض كل ما أنتجته الحضارة الأوروبية، وأن نبحث لنا عن منحى فكري ومنهجي مختلف ومتميز تمامًا. إن للحضارة الأوروبية إسهامات علمية تتميز بالشمول والكلية الموضوعية والتي يمكن التسلح بها لاكتشاف التنوع نفسه والخصوصية نفسها.

فلسنا نستطيع أن نقول مثلاً إن الماركسية رغم أنها ثمرة من ثمرات الخبرة الأوروبية، إنها مجرد تصور أوروبي للعالم وللتاريخ. إنها خلاصة كلية الخبرة إنسانية شاملة، وإن كانت تتضمن في ذاتها معنى التنوع والخصوصية، بل ضرورة التنوع والخصوصية في تطبيقها الحي. إن التطبيق الماركسي في أوربا الصناعية المتقدمة، يختلف عن هذا التطبيق في البلاد النامية بل لعله يختلف من بلد أوروبي إلى بلد أوروبي آخر باختلاف التراث الثقافي والملابسات

الموضوعية، وعلاقات القوى الاجتماعية، وكذلك الشأن في البلاد النامية. إن الحرص على الخصوصية أو الأصالة في دراسة الظواهر الاجتماعية وفي تنميتها، لا يعني العزلة أو الانعزال عن الخبرات الحضارية. إنما يعني القدرة على الاستيعاب النقدي، والقدرة على الفعل والكشف والإبداع والإضافة. إننا لا نرفض الحضارة الأوروبية بكل تصوراتها العلمية ومناهجها. ولكننا في الوقت نفسه لا نستسلم استسلامًا بليدًا لهذه التصورات والمناهج، وإنما نقف منها موقف النقد الإيجابي؛ أي التحليل الموضوعي التاريخي في ضوء خبراتنا وممارستنا الحية. سبيلنا هو الحوار النقدي مع أنفسنا، ومعها على أرض العمل والإبداع.

خامسًا : الملاحظة الخامسة أن كثيرًا من الدراسات عن الأيديولوجية العربية الحديثة، تكاد تقتصر على التعابير الرسمية المعلنة، كالوثائق السياسية، وخطب القادة وأحاديثهم، ولا شك أن هذه بعض المصادر المهمة لدراسة الأيديولوجية. إنها ليس كما يذهب بعض الدارسين مجرد ديماجوجية. إنها بغير شك تعبر عن شيء. ولكنها لا تكفي وحدها للتعبير عن التجربة

السياسية والاجتماعية في شمولها وصراعيتها، بل ما أشد قصورها كذلك عن تقديم صورة موضوعية لحقيقة الأيديولوجية الرسمية نفسها، وما أشد قصورها عن تقديم صورة موضوعية للظواهر الأيديولوجية المتصارعة في المجتمع الواحد. صحيح.. أن الأيديولوجية السائدة تتجسد دائمًا في الدولة كما يقول إنجلز. ولهذا فإن دراسة الدولة في سلوكها النظري والتطبيقي على السواء هو حجر الزاوية في دراسة الأيديولوجية السائدة. ولكن الأيديولوجية تتجسد كذلك في أشكال ومضامين متنوعة ومتناقضة في مستويات أجهزة الدولة المختلفة، فضلاً عن الساحة الاجتماعية بكل ما يجري فيها من تعابير فكرية أو أدبية أو فنية أو سلوكية.

وفضلاً عن هذا، فما أكثر ما نجد تناقضًا بين الأيديولوجية المعلنة رسميًا والأيديولوجية في التطبيق، وقد أذكر مثالاً على ذلك ما نقرؤه في نص ميثاق العمل الوطني في مصر من تبنٍ للاشتراكية العلمية، وما سمعناه من كثير من التصريحات الرسمية من أنه لا توجد غير اشتراكية واحدة

هي الاشتراكية العلمية، وأنه لا يوجد ما يسمى اشتراكية عربية، وإنما هناك طريق عربي للاشتراكية. أما في التطبيق فإننا نجد في مناهج الدراسة سواء في مستوى التعليم العام أو الجامعي، موقفًا فكريًا مختلفًا تمامًا، بل قد نجد عداء صريحًا للاشتراكية العلمية ودعوة صريحة لما يسمى بالاشتراكية العربية. هذا في مجال الأيديولوجية النظرية، أما في الأيديولوجية العملية، سواء في مجال التشريع أو التنظيم السياسي أو علاقات الإنتاج السائدة، فإننا نجد كذلك التناقض بين النظرية المعلنة رسميًا، والتطبيق الرسمي لها.

نفس الأمر فيما يتعلق بمفهوم القومية العربية، قد نجد مفهومًا علميًا ديمقراطيًا في التعابير النظرية، ومفهومًا مثاليًا غير ديمقراطي في الممارسة السياسية.

إن دراسة الأيديولوجية لا تتكامل بدراسة الوثائق أو التصريحات الرسمية، لا تتكامل بدراسة الأوراق والكتب، وإنما بمتابعتها في تجسيداتها العملية التطبيقية، واكتشاف العلاقة بين جانبها النظري وجانبها التطبيقي.

على أن الأمر لا يقف عند التناقض بين الأيديولوجية النظرية والأيديولوجية التطبيقية، وإنما يمتد كذلك خارج هذه الأيديولوجية الرسمية أو المهيمنة نظريًا وتطبيقيًا. فخارج ما يمكن أن نسميه بالأيديولوجية السياسية المهيمنة هناك الأيديولوجية الاجتماعية أو المدنية التي هي جزء من الأيديولوجية المهيمنة من ناحية وهي تعبير عن صراع مع هذه الأيديولوجية المهيمنة من ناحية أخرى. أحيانًا قد تكون بقايا أوضاع اجتماعية قديمة لا تزال تعيش وتتنفس في قلب الوضع السياسي والاجتماعي الجديد، وأحيانًا هي جنينات أو إرهاصات بوضع اجتماعي ما زال يتكون ويتخلق اجتماعيًا، في التشريع في الإدارة، في الفكر، في الأدب، في الفن، في التنظيمات السياسية والاجتماعية، في التحركات الاجتماعية، في القيم الأخلاقية والجمالية في العادات والتقاليد.. إلى غير ذلك.. إن التشريعات القانونية تجسيد أيديولوجي.

وعلى هذا، فإن دراسة الأيديولوجية ينبغي أن تتم في أشكالها ومضامينها الرسمية، النظرية والعملية، كما ينبغي أن تتم في أشكالها ومضامينها غير الرسمية، وفي مختلف ومتنوع تعابيرها وتجسيداتها النظرية والعملية، الواعية أو التلقائية على السواء، فضلاً عن دراستها في تناقضاتها وصراعاتها وتطوراتها المختلفة في إطار المجتمع المحدد والعصر. فبهذا وحده لا تكون دراسة الأيديولوجية دراسة مكتبية مغلقة معزولة، وإنما تكون جزءًا حميمًا من دراسة التاريخ الاجتماعي لشعوبنا.

سادسًا: الملاحظة المنهجية السادسة تتعلق بتلك المحاولات التي تسعى من خلال ما يسمى بعلم اجتماع النخبة أو الدراسات النفسية والعقلية للقادة والزعماء، أن تنسب الظواهر الأيديولوجية، السياسية منها والاجتماعية إلى أفراد متميزين باهرين، وتفسر مواقفهم بعوامل نفسية خالصة. فدعوة غاندي السلامية المعادية للعنف – على سبيل المثال – ليست – كما تذهب بعض تلك الدراسات – إلا تعبيرًا عن نزعة إلى تغليب الجانب الأنثوي في العالم في مواجهة طغيان الجانب الرجولي فيه. وفي حياة غاندي الشخصية وفي طفولته، وفي علاقاته بأمه وعائلته نجد التحليل النفسي الكامن وراء هذه النزعة.

ومنذ ما يقرب من شهرين انعقدت ندوة في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن؛ لدراسة الأسس النفسية والعقلية المرضية لأيديولوجيات بعض قادة شعوب الشرق الأوسط من أمثال كمال أتاتورك وجمال عبد الناصر. ما علاقة أتاتورك بأمه وتأثير ذلك في تشكيل فكره، ما علاقة عبد الناصر بوالده ووالدته، وأثر ذلك في تشكيل مواقفه السياسية والاجتماعية.

وبرغم إنني أختلف اختلافًا كاملاً مع مدرسة التحليل النفسي عامة، وأرى أنها ينقصها الأساس العلمي الموضوعي، فإن القضية – حتى لو صحت نتائج هذه المدرسة في التحليل – هي كيف يصبح التكوين النفسي للفرد ظاهرة اجتماعية وسياسية سائدة. كيف تنتقل الفكرة، أو الموقف، من حدود الفرد إلى الجماعة، إن لم تكن تعبيرًا عن ملابسات موضوعية في حياة هذه الجماعة! لتكن شخصية غاندي أو أتاتورك أو عبد الناصر ما تكون، والمشكلة هي كيف تصبح معالم هذه الشخصية، معالم كذلك لوضع اجتماعي وسياسي؟ لسنا ننكر دور الفرد في التاريخ. ولكننا لا نستطيع أن نفسر التاريخ والحركات الاجتماعية

بالفرد وحده. إن الأفراد بكل تميزهم هم تعبير معقد للظروف التاريخية والاجتماعية والنفسية. ونجاحهم أو نجاح أفكارهم لا تنسب إليهم وحدهم، بقدر ما ينتسب إلى ملاءمة هذه الأفكار للمُلابسات والاحتياجات التاريخية والاجتماعية أساسًا. هل يمكن لشخصية مماثلة لشخصية غاندي مثلاً أن يكون لها نفس الفاعلية في المجتمع الألماني، أو لشخصية مماثلة لشخصية أتاتورك أو عبد الناصر مثلاً نفس الفاعلية في المجتمع الإنجليزي أو الهندي. لا شك أن في شخصية عبد الناصر مثلاً ما يطبع بعض سمات أسلوبه في التفكير والحكم، ولكن ما أكثر العوامل الموضوعية المحلية والعربية والعالمية، الاجتماعية والتاريخية، التي أسهمت في التحليل الأخير في صياغة مواقفه، وإذا كان للملامح الذاتية للفرد تأثير وفاعلية، فلعل انتسابه الطبقي ووضعه الاجتماعي أن يكون له التأثير والفاعلية الأكبر والأشد حسمًا كذلك. لا نستطيع أن نفسر ظواهر الصراع الاجتماعي، بل لا نستطيع أن نفسر ظواهر التطوير والتغيير في البنية النفسية ذاتها لبعض الأفراد والزعماء، وتكاد تُفضي إلى قدرية أو حتمية نفسانية جامدة في تفسير هذه الظواهر.

على أننا وإن كنا ننكر على هذه النزعة النفسانية قصورها المنهجي في التفسير الاجتماعي والتاريخي، فإننا في الوقت نفسه محذر من بعض المناهج القاصرة كذلك في التفسير الاجتماعي والتاريخي نفسه وخاصة في مجال الأيديولوجية. ذلك أن هذا التفسير الاجتماعي والتاريخي للظواهر الأيديولوجية، لا يعني – كما يفعل بعض الدارسين – تحويلها إلى مجرد ردود فعل ميكانيكية، أو انعكاسات مرآوية لأوضاع طبقية أو اجتماعية. إن الأيديولوجية وإن كانت معلولة للأوضاع الطبقية والاجتماعية والتاريخية بل ومشروطة بها، فإنها – وخاصة في مجال الإبداع الأدبي والفني – ذات طبيعة نوعية خاصة، وثمرة عملية بالغة التعقيد. إن النزعة النفسانية القاصرة سواء بسواء كالنزعة الاجتماعية الميكانيكية الجامدة لا تفضيان إلى إدراك جدلي موضوعي لحقيقة الظواهر الأيديولوجية.

سابعًا : الملاحظة المنهجية السابعة هي حول تلك الدراسات السكونية الجامدة التي تسعى إلى تفسير الأيديولوجية استنادًا إلى عوامل طبيعية أو ثوابت اجتماعية أو تاريخية. فهناك تلك المدرسة التي تتردد في بعض

الكتابات العربية التي تسعى إلى تفسير بعض ملامحنا القومية الفكرية والسلوكية بالوضع الجغرافي بالمناخ، أو ببعض المميزات الطبيعية، كالطبيعة النهرية أو الجبلية. ولسنا نشك في تأثير الملابسات الجغرافية في تشكيل بعض الملامح الفكرية والسلوكية عامة. ولكنها ليست كافية لتفسير الخبرة الإنسانية في تطورها التاريخي. فالطبيعة الجغرافية ثابتة ولكن التاريخ البشري متحرك وحركة التاريخ ليست حركة أحداث فحسب بل حركة فكر، وعلاقات اجتماعية متصارعة متغايرة أساسًا، هناك استمرارية جغرافية رتيبة، ولكن هناك استمرارية تاريخية تتجاوز نفسها دائمًا بالتجدد. وهذا ما لا يمكن تفسيره بالعامل الجغرافي وحده، وإنما بفعل الإنسان في هذه الطبيعة وبملابساته وأوضاعه الاجتماعية. ولعلنا نجد هذا الاتجاه عند كثير من الدارسين الغربيين، كما نجده في بعض الكتابات العربية، ولعلنا نذكر مدخل كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" للدكتور طه حسين أو في كتاب "شخصية مصر.. عبقرية المكان" للدكتور جمال حمدان.

وقد يتخذ هذا المنهج مظهرًا سكونيًا آخر في قلب الاستمرارية التاريخية نفسها. فينتهي إلى تحديد ثوابت سرمدية أبدية في التاريخ عبر استمراريته. وهكذا تصبح الاستمرارية مجرد امتداد في الزمان، لا تقدمًا في الفعل التاريخي أو اختلافًا في الأوضاع الاجتماعية. وهناك بغير شك قسمات فكرية خاصة نوعية تتراكم عبر التاريخ، ولكنها ليست نتيجة لمجرد الاستمرارية الزمنية. وإنما نتيجة لما تتضمنه هذه الاستمرارية من عوامل وأوضاع وملابسات اجتماعية. وفضلاً عن هذا فليست هناك استمرارية جامدة ثابتة نهائية الملامح عبر التاريخ وخاصة في مجال الفكر العربي قديمه وحديثه ومستقبله، ثنائية الروحانية والمادية، تأسيسًا على بروز هذه الثنائية في كثير من ظواهر الفكر العربي القديم والحديث. ولسنا نستطيع أن نقول – مثلاً – مع د. عبد الملك أن السلطة المركزية ذات الطابع الديني التي تجمع في يدها القوة العسكرية والاقتصادية والثقافية هي السمة الأساسية المستمرة لمصر، تأسيسًا على تواجد هذه السمة في مراحل معينة من تاريخ مصر القديم والحديث. فهناك مراحل أخرى في تاريخ مصر تتناقض مع هذه السمة، فضلاً عن أن هذه السمة نفسها لا تستطيع أن تفسر لنا التغيرات المختلفة في التاريخ المصري، ولا تحدد لنا الحركة الخلاقة في صياغة مستقبلها.

وهناك كذلك من يذهب في دراسة الأيديولوجية إلى البحث عن ثوابت هيكلية أو بنيوية في التعابير الفكرية والأدبية والفنية عامة، سعيًا وراء تحديد الخصائص النهائية لهذه الأيديولوجية، متأثرًا في ذلك بالمدارس الهيكلية أو البنيوية المعاصرة في فرنسا. ولا شك أن هذه الدراسة الهيكلية دراسة تخطيطية مفيدة فائدة جزئية، ولكنها تعجز عن مطاولة الفعل التاريخي الخلاق في صراعيته وحركته المتصاعدة. إنها تقدم صورة مسطحة جامدة تخطيطية للإبداع الإنساني فكرًا وسلوكًا، معزولة عن حركة الواقع الاجتماعي والتاريخي.

هذه بعض الملاحظات المنهجية الأساسية في دراسة أيديولوجيتنا العربية. إن دراستنا لهذه الأيديولوجية ينبغي أن تجمع بين دراسة القسمات المشتركة، والقسمات النوعية الخاصة في كل بلد عربي، وعلى المستوى العربي القومي العام، وأن تدرس هذه القسمات من حيث إنها تعبر عن صراع ومواقع ومواقف اجتماعية تاريخية، وليست مجرد تأثيرات خارجية، وأن تتجنب التخطيطية التجريدية الجامدة، وأن تتكشف مفاهيمها وتصوراتها الخاصة في ضوء خبرتها

العينية المحددة، وأن تجمع في مركب جدلي بين العوامل الذاتية والموضوعية في إطار الملابسات الاجتماعية والتاريخية المتصارعة، وألا تقف عند حدود الظواهر أو التعابير الرسمية المهيمنة أو الوثائقية، بل تغوص كذلك في التكوينات المتنوعة للعملية الاجتماعية في مستوياتها وأشكالها ومضامينها المختلفة.

إننا بهذه الدراسة نستطيع أن نتفهم حقيقة أيديولوجيتنا العربية، وبهذا التفهم نستطيع أن نتسلح بالوعي الموضوعي غير الزائف، الوعي الموضوعي بذواتنا القومية، وبالقدرة الفعالة على تغيير واقعنا وتجديده تجديدًا خلاّقًا، والإضافة الجادة إلى عصرنا.

وفي ضوء هذا كله، نستطيع أن نقول بشكل عام، معترفين منذ البداية بما يمكن أن نتورط فيه نحن كذلك من تعميم وتخطيطية وتبسيطية قد يفرضها الحرص على التركيز هنا في إطار هذا المجال الضيق للحديث نستطيع أن نقول إن الأيديولوجية العربية الحديثة والمعاصرة، أيديولوجية مزدوجة، متنوعة الأبعاد والمستويات، وأنها تخوض مرحلة صراعية حادة لتحديد ملامحها الخاصة، على أرض واقعها وعصرها.

على أنها في جوهرها الإيجابي من ناحيـــة، أيديولوجيـــة قومية ذات مضمون اجتماعي متقدم. إنها أيديولوجية معادية للإقطاع والعشائرية والقبلية معادية للاستعمار والإمبرياليـــة والصـــهيونية والعنصـــرية والرأســمالية، إنهـــا باختصـــار أيديولوجية تحرر وطني وتقدم اجتمـــاعي ووحـــدة قوميـــة ديمقراطية. هذا هو المضمون العام الأغلـــب للأيديولوجيـــة العربية الحديثة، الذي يعبر عن نفسه في مظـــاهر وأشـــكال متنوعة ومختلفة بل ومتعارضة أحيانًا. إننا نجد في إطار هذا المضمون العام اتجاهات قومية أو دينية أو ماركسية كما نجد مستويات مختلفة من الســـلوك الراديكـــالي الثـــوري حينـــًا، أو الوسطى حينًا آخر، أو الشوفيني حينًا ثالثًا. نجد هذا على المستوى المحلي في البلد العربي الواحد، وعلـــى المســـتوى العربي القومي العام كذلك. ولا شك أن هذا التنوع داخل هذا المضمون العام، إنما يرجع إلى تنـــوع القـــوى الاجتماعيـــة واختلاف الملابسات الاجتماعية في كل بلد عربـــي وعلـــى المستوى القومي العام كذلك. إن الثورة الوطنية الديمقراطية لم تحقق بعد مهامها كاملة في مختلف البلاد العربية. وفضلاً عن هذا فإن هذه الثورة الوطنية الديمقراطية تتداخل مهامهـــا

كاملة في مختلف البلاد العربية. وفضلاً عن هذه الثورة الوطنية الديمقراطية تتداخل مهامها مع مهام الثورة الاشتراكية، في خط استراتيجي واحد. هذه هي طبيعتها الإشكالية. ولعل هذا كذلك مصدر ما في هذا التيار الأيديولوجي العام من اتجاهات متنوعة بل ومتناقضة.

على أنه إلى جانب هذا المضمون العام – على تنوعه – للأيديولوجيات العربية، هناك من ناحية أخرى مضمون أو اتجاه آخر عام ومتنوع كذلك، يعكس ويعبر عن مختلف مصالح القوى الاجتماعية المختلفة في البلاد العربية عامة وفي البلد العربي الواحد، من إقطاعية وعشائرية وقبلية وشرائح اجتماعية رأسمالية مندمجة المصالح مع الإمبريالية العالمية. ويعبر هذا التيار عن نفسه في الاتجاهات السلفية الجامدة والغيبية واللا عقلية، وفي مظاهر التعسف والقمع والشوفينية الانعزالية والاتجاهات الاستهلاكية، وأحيانًا في الاتجاهات التكنولوجية البنتامية – كما يقال – أي ذات الطابع النفعي العملي الخالص غير المرتبط بقيم التقدم الاجتماعي أو مصالح الأغلبية الجماهيرية.

إننا نجد كذلك داخل هذا التيار العـــام تنوعًـــا واختلافًـــا وتناقضًا، ونجد هذا في مستوى البلد الواحد وعلى المســـتوى القومي العام. على أن الاختلاف والتناقض الرئيسي في حياة أيديولوجيتنا العربية الحديثة هي بين هذا التيار فـــي مجملـــه وبين التيار الأول في مجمله كذلك، وهي تعبير عن التناقض الرئيسي في الثورة العربية فـــي تنوعهـــا وشـــمولها، ضـــد الإمبريالية والصهيونية والتخلف والاســـتغلال. ولعـــل هـــذا التناقض الرئيسي هو الذي يفســـر كثيـــرًا مـــن التحالفـــات السياسية المؤقتة أو الطويلة المدى بين بعـــض الاتجاهـــات المتخالفة داخل التيار الواحد.

كما أن هذه الاتجاهات المتخالفة داخل التيار الواحـــد قـــد تفسر كذلك بعض التحالفات السياسية بـــين اتجاهـــات فـــي التيارين المتناقضين، كهذا التحالف الذي نشهده في كثير من جوانب حياتنا السياسية بين الاتجاهـــات الوطنيـــة الوســـطية المهادنة وبين الاتجاهات الرجعية، بل بينها وبين الإمبريالية في بعض الأحيان. وهكذا لا تتـــداخل بعـــض الاتجاهـــات الأيديولوجية داخل التيار الواحد، بل قد تتداخل كـــذلك بـــين التيارين اللذين يقوم بينهما تناقض رئيسي. وهذا ما يفـــرض كذلك علـــى دراســـتنا للأيديولوجيـــة ألا نكتفـــي بالتحليـــل

الاجتماعي العيني فحسب بل أن ندرس الأيديولوجية في حركتها التطبيقية التاريخية، بل أقول أن ترتفع في دراستنا للأيديولوجية من مجرد الدراسة التحليلية الخالصة، من مجرد الدراسة المكتبية أو التجريبية الميدانية، إلى الممارسات النضالية كذلك. إن دراسة الأيديولوجية هي في ذاتها مشاركة في معركة نضال اجتماعي وتاريخي. إنها لا تتحقق بالتأمل النظري العقلاني فحسب، بل بالممارسة الثورية كذلك، بل أساسًا إن كل الدراسات الأيديولوجية في العالم، بل الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة هي جزء أساسي بصورة مباشرة أو غير مباشرة من معارك عصرنا الراهن. إن علم الاجتماع الأمريكي بمدارسه المختلفة هو سلاح من أقوى أسلحة الترسانة الإمبريالية الأمريكية العسكرية والفكرية على السواء. إن النظري والعملي يتلاقيان تلاقيًا حميمًا في الدراسات الإنسانية والاجتماعية خاصة. إننا في دراستنا للأيديولوجية العربية إنما نتخذ بالضرورة موقفًا من العربية. بل إن جدية هذه الدراسة وعلميتها، إنما تكون بمقدار مشاركتها في التغيير والتثوير. لن تتأتى المعرفة الصحيحة إلا من خلال الفعل الثوري الصحيح. كما أن الفعل الثوري الصحيح لن يتحقق إلا من خلال المعرفة العلمية الصحيحة

سيتغذى وينضج وعينًا في تلازم مع نضج ممارستنا الثورة. لن نعرف أنفسنا باستحضار الماضي وإحيائه أو التفتيش والتنقيب فيه فحسب، أو في التحليل الوثائقي أو الميداني للحاضر فحسب، وإنما سنعرف أنفسنا وسنزداد معرفة بها، معرفة بماضينا وحاضرنا على السواء، بمقدار فاعلية نضالنا النظري والعملي معًا من أجل صياغة مستقبلنا. إن المنهج الصحيح لدراسة أيديولوجيتنا العربية هو نفسه ما ينبغي أن يكون عليه منهج نضالنا الثوري منهج ثورتنا العربية ذات المضمون التحريري والاشتراكي والقومي الديمقراطي وأعني به المنهج العلمي الثوري، لا كأيديولوجية، لا كتعميمات تبشيرية مجردة، كما يقول البعض وكما يفعل البعض، وإنما كنظرية علمية، كمنهج علمي نطبقه بطريقة خلاقة على واقعنا العربي ماضيه وحاضره، كأداة للتحليل والمعرفة والتخطيط والبناء والتنظيم، كسلاح عمل ومصباح رؤية، لا في أيدي نخبة معزولة متعالية، وإنما في أيدي الجماهير، تواجه به واقعها العيني مواجهة عينية، تكتشفه وتكتشف ذاتها باكتشافه، تجدده وتجدد ذاتها بتجدده. هناك في العالم العربي من يتبنون الاشتراكية العلمية، ولكنهم يملئون معقوليتهم المنهجية وفاعليتها التطبيقية، باللا معقولية

المنهجية والمغامرة التطبيقية. وهناك ما يجعلونها مجرد رطانة متضخمة يتشدقون بها، ويلصقون خبراتها العالمية إلصاقًا مثاليًا على خبراتنا الواقعية. إنهم في تقديري يعجزون بهذا عن معرفتها، وعن رؤية الواقع نفسه، وعن القدرة بالتالي على تغييره. حقًا هناك اجتهادات ونضالات ومبادرات إيجابية في تاريخ الثورة العربية، في بعض مجالاتها وساحاتها، أحسنت الإنصات إلى نبض الواقع وأحسنت التعامل معه. وما أحوجنا إلى تنمية هذا. عن الاشتراكية العلمية هي علم قوانين الحركة النوعية في الواقع العيني المحدد. وبدون هذا، لا سبيل إلى السيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لمصلحة الإنسان. إنها خلاصة الخبرات المحددة، وليست إجابات جاهزة نهائية. بل هي دعوة إلى نضال نظري وعملي لاكتشاف الإجابات المتنوعة بتنوع الخبرات البشرية. وهي ليست عملاً نخبويًا، بل هي تتجسد وتنمو وتنضج بالمشاركة الجماعية، بالعمل الجماهيري المنظم. وهي بهذا ليست أيديولوجية بقدر ما هي علم للرؤية والعمل والسلوك.

ولهذا قد أقول مؤكدًا، إن الفكر العربي في مرحلته الراهنة، قد لا يحتاج إلى أيديولوجية، وإنما يحتاج إلى فكر علمي تخطيطي ثوري يحتاج إلى سيادة منهج علمي ثوري في حياته تنضج به في الممارسة أيديولوجيته.

وإننا في كثير من تجاربنا الثورة، لا نزال بين مواقف تجريبية تجزئية خالية في كثير من الأحيان من النظرة الشاملة، أو بين أيديولوجيات شاملة مجردة تطمس النظرة العينية المحددة. وما أحوجنا إلى فكر علمي نواجه به واقعنا العيني مواجهة فكرية وعملية، ونحقق بهذا اكتمالاً ونضجًا لأيديولوجيتنا. فبهذا تتحقق حركة الفكر وحركة الحياة في واقعنا العربي.

وإننا كذلك في كثير من تجاربنا الثورية، بين فكر علمي ثوري ينمو تلقائيًا في كثير من الأحيان خلال ممارستنا النضالية، سواء كانت ممارسة تحريرية وطنية أو إنمائية اقتصادية، وبين فكر محصور بين نخبة محدودة من المثقفين. لا التلقائية ولا النخبوية هي السبيل الصحيح لإنضاج فكرنا العلمي وواقعنا الثوري. فلنحول التلقائية إلى وعي علمي محدد وإلى حركة مخططة شاملة، ولنحول النخبوية إلى نوعية جماهيرية شاملة ومشاركة جماهيرية ديمقراطية فعالة.

ولو أردت أن أترجم هذا إلى شيء محدد.. لقلت بوضوح كذلك إنها التعبئة السياسية والاجتماعية الشاملة للقوى المنتجة في المجتمع، أو بتعبير محدد.. التنظيم الثوري.. إن التنظيم الثوري هو أرقى شكل من أشكال التجسيد العملي للفكر العلمي. إنه مدرسة لوعي ووعاء لإنضاج الخبرات الحية، وطاقة للفاعلية الجماعية، النظرية والتطبيقية، إنه السبيل لتجاوز التلقائية والنخبوية، لتجاوز التجريبية والتجزيئية، والتعميمية المجردة. إنه السبيل للتنشيط والتحريك والإبداع الجماعي، الفكري والتطبيقي، السبيل لتجاوز التخلف. إن المنجزات وحدها، مهما كانت ثوريتها في المجال الصناعي أو الزراعي أو التعليمي أو الإعلامي أو الثقافي، لا حماية لها، ولا مواصلة لها، ولا تعميم لخبراتها ولا تصحيح لمساراتها، بغير التنظيم الثوري الذي يوحد إيقاع التقدم ويعجل به. دون أن يقضي على تنوعاته ومبادرته. بل إن التنظيم الثوري هو الذي يصب هذه التنوعات في الشريان العام للتقدم، ويحمي المبادرات من التشتت والضياع.

حقًا، إن إشاعة الفكر العلمي قد تتحقق – كما ذكرت – تلقائيًا بمشروعات التصنيع العلمية، ولكنها بغير التوعية النظرية، من خلال التنظيم الثوري، قد تحقق ازدواجًا بين عقلانية العمل التصنيعي، ولا عقلانية السلوك الإنساني، بين تقدمية المظهر وتخلف الجوهر. وإن إشاعة الفكر العلمي لا تتم بالتوعية الثقافية وحدها، وإنما بالتوعية النظرية خلال الممارسة في إطار التنظيم الثوري. وستتبدد مردودات هذه الجهود وتتبعثر، بل ستتسلل إليها وتسعى إلى إفسادها كل رواسب التخلف، إن لم تحسم قضية التنظيم الثوري. إنه جيش مواصلة التحرير الوطني والثورة الاجتماعية، وضمانه تحقيق أهدافنا التاريخية. وهو وسيلتنا الفعالة لتحديد ملامحنا القومية الفكرية والسلوكية وتنميتها، أو بتعبير آخر وسيلتنا لتحقيق الثورة الثقافية التي يتم بها تغيير هياكلنا الفكرية والسياسية والذوقية والسلوكية تغييرًا يتفق مع احتياجاتنا الثورية.

ولهذا قلت من قبل وأكرر في النهاية أن المنهج الصحيح لدراسة أيديولوجيتنا العربية، لمعرفة واقعنا معرفة صحيحة هو نفسه ما ينبغي أن يكون عليه منهج نضالنا، منهج ثورتنا العربية.

ولهذا قلت من قبل وأكرر في النهاية أن المنهج الصحيح لدراسة أيديولوجيتنا العربية، لمعرفة واقعنا معرفة صحيحة هو نفسه ما ينبغي أن يكون عليه نهج نضالنا، منهج ثورتنا العربية.

إن كلماتي المتواضعة هذه تصدر عن جرح غائر، عن خبرة مريرة فما أعظم ما قامت به مصر بين ٥٢ – ١٩٧١ من منجزات ثورية حقًا في مختلف المجالات الصناعية والزراعية والثقافية عامة. ولكن ما أكثر ما تسللت إلى هذه المنجزات رواسب الماضي وقوى التخلف الباقية، أثناء القيام بهذه المنجزات، وما كان أسهل أن تتجمع هذه الرواسب وهذه المتخلفة وتتراكم، في محاولة للبطش بكل هذه المنجزات. لماذا؟.. الأسباب كثيرة ولكنها في جوهرها انعدام التنظيم السياسي الثوري الذي كان ينبغي أن يسلح الجماهير بالوعي الفعال المنظم. حقًا، إن المعركة لا تزال محتدمة، وكلي ثقة أن الشعب العربي في مصر سوف يحسمها لصالح الثورة العربية كلها. ولكن ما أكثر ما تتعطل الحركة وتعاني الجماهير وتتشتت الجهود وتتبدد الطاقات لأنه لم يكن هنا هذا التنظيم الجماهيري الذي يحمي الثورة، ويضعها في أيدي أصحابها الحقيقيين.

مفهوم الخصوصية والأصالة(*)
عند الدكتور أنور عبد الملك

الصفحات القلائل التي يعرض فيها الدكتور أنــور عبــد الملك مفهومه عن "الخصوصيات والأصالة" هي في الحقيقة خلاصة مركزة، لطائفة من الأبحاث التي أغنى بها الدراسات الاجتماعية طوال الخمسة عشر عامًا الماضية فضلاً عن أنها ثمرة خبرة حية عاشها مفكرًا ومناضلاً فــي مصــر فقبــل مغادرته إلى فرنسا في بداية عام ١٩٥٩، فمنذ عام ١٩٦٢ – أي منذ صدور كتابه "مصر مجتمع عسكري" حتــى كتابــه الجامع "الجدل الاجتماعي" قدم د/ أنور عبد الملك أكثر مــن ثمانية كتب في مجالات الدراسات الاجتماعية النظرية عامة، والتطبيقية بوجه خاص. وكان النصيب الأوفــى مــن هــذه الدراسات لمصر وللبلاد العربية وللبلاد حديثة النمو عامة.

(*) نص مداخلة في الندوة التي انعقدت في الكويت بدعوة من جمعيــة الخريجين في إبريــل 1974 حــول موضــوع "أزمــة التطــور الحضاري".

ود. عبد الملك يشارك إلى جانب ذلك في مختلف المؤتمرات العالمية الخاصة بعلم الاجتماع، ويرأس بعض جلساتها ولجانها، وتترجم كتبه إلى العديد من لغات العالم.

ولم يكن البحث العلمي الخالص هو وحده الذي يحرك فكر د. عبد الملك وإنما تحس في كتاباته بحرارة المواطن العربي الذي ينبض قلبه بحب بلاده (بل بما يشبه العشق الصوفي)، وبالحرص على المشاركة في حركتها الناهضة المناضلة، رغم المسافة المكانية التي تفصله عنها، وكان بالجهد الفكري الخلاق الدءوب يجهد لإزالة هذه المسافة. لقد كان دائمًا معنا ولنا، إضافة جادة إلى ثقافتنا القومية، وإسهامًا جادًا في الحوار الدائر في عصرنا كله.

ود. عبد الملك رفيق كفاح، وصديق عمر لهذا كله يسعدني أن يكون تعليقي على بحثه ليس مجرد تعليق فكري، وإنما هو كذلك تحية لكفاح، ومودة لصديق على أنه كذلك امتداد لكفاحنا المشترك – مهما تنوعت الوسائل واختلفت الأساليب من أجل اكتشاف طريق...

ولا شك أنني أتفق مع د. عبد الملك في الإطار العام لاتجاهه الفكري من أجل تحديد خصائص نوعية لحركتنا الثورية المصرية والعربية. فلا نجاح لثورة بغير اكتشاف هذه الخصائص، بل وبغير مراعاتها في صميم تصوراتها النظرية وخططها العملية فهذه هي كل اجتهاداتنا، ومعاناتنا، وأخطائنا ونجاحاتنا، ولكننا قد نختلف في بعض التصورات أو في مناهج الوصول. على أنه اختلاف الاجتهاد في سبيل هدف واحد مشترك. وهذا هو المعنى الرفيع للزمالة الفكرية والنضالية، وهذا هو المعنى الرفيع، كذلك للصداقة، فكما يقول الحديث الشريف، صديقك من صديقك لا من صدقك.

والحقيقة أن د. عبد الملك قد عبر في مختلف كتاباته الأخرى عن مفهومه عن الخصوصية والأصالة بطريقة أوضح وأعمق وأشمل مما عبر في هذه الدراسة السريعة، بل لعلي أضيف أنه قد عبر أحيانًا عن هذا المفهوم بطريقة تختلف، إن لم تكن تتعارض مضمونًا ودلالة مع بعض دراساته الأخرى، وخاصة في السنوات الأولى بعد عام ١٩٦٢، على أن هذه الدراسة الأخيرة تحمل خلاصة أبحاثه جميعًا وإن كانت أكثر جنوحًا إلى التعميم والتجريد، وقد

يكون من المفيد متابعة المنحنى الفكري للدكتور عبد الملك في كتاباته جميعًا، فيما يتعلق بمفهوم الخصوصية إلا أن المجال قد لا يتسع، ولهذا سوف أقصر تعليقي على هذه الأخيرة التي تشكل الصورة المحدودة – ولا أقول الأخيرة – لفكرة في هذه المرحلة.

إن القضية التي يطرحها الدكتور عبد الملك هي قضية القضايا في حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية والقومية عامة، إنها محاولة للإجابة على هذا السؤال: لماذا الانحطاط.. وكيف تتحقق النهضة، أو بتعبير آخر: لماذا نحن متخلفون. وما العمل للخروج من هذا التخلف؟

على أني قبل أن أعرض لإجابته المحددة تأسيسًا على مفهومه للخصوصية أحب أن أتعرض أولاً لبعض المسائل الفرعية نسبيًا – في بحثه، التي قد تكون تمهيدًا منهجيًا لتناول قضيته الأساسية.

يستهل الدكتور عبد الملك بحثه بالحديث عن التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين مفهومي الأصالة والعصرية، هو يرد هذا التناقض على تبعية الفكر العربي للفكر الغربي بمفاهيمه ومناهجه، وفي حديث الدكتور عبد

الملك قضيتان تستحقان التأمل. الأولى هي حقيقة هذا التناقض، والثانية هي مصدر هذا التناقض. على أنهما في الحقيقة قضيتان متداخلتان.

هناك بغير شك تناقض لدى كثير من المثقفين العرب، ولا أقول المثقف العربي عامة، بين مفهومي الأصالة والعصرية، بعضهم ينكر العصرية باسم الأصالة، وبعضهم ينكر الأصالة باسم العصرية، على أن بعضهم يقيم بين الأصالة والعصرية جسرًا هشًا من اللقاء المفتعل، أو التركيب فيغلب مفهومًا على مفهوم وهو يستمسك بهما معًا في ركاكة وسطحية.

ولكن... ما حقيقة هذا التناقض؟ هل هو مجرد تناقض فكري خالص في فكر هؤلاء المثقفين، أم هو كذلك تناقض بين فكرهم وواقع حياتهم، بل هو كذلك تناقض في واقع حياتهم نفسها ينعكس انعكاسًا حادًا في فكرهم. أم أن تبنيهم الفكر الغربي بمفاهيمه ونظرياته ومناهجه هو وحده سبب استشعارهم لهذا التناقض كما يقول الدكتور عبد الملك؟ والقضية في الحقيقة أوضح من أن تحتاج إلى دليل تفصيلي في هذا العرض التمهيدي السريع، فالتناقض في فكر هؤلاء المثقفين بين الأصالة والعصرية، إنما يصدر أولاً عن هذا

المتناقض الذي يعيشونه ويعانونه. أشد أشكال التخلف السياسي والاجتماعي جنبًا إلى جنب مع أرقى المظاهر العصرية. آلاف أشكال البضائع المستوردة، وأشد صور البذخ في مجتمعات تعاني الفقر المدقع، الجامعات تقوم في أحياء يتكدس فيها الأميون. أدوات الحضارة أدوات.. للقهر والقمع. المسجد والمصنع يتحدثان لغتين مختلفتين. كلمات التقدم والتحرر والديمقراطية والاشتراكية مع واقع القهر والاستغلال والتعسف والتخلف، أفلام المتعة والجنس والانطلاق مع متاهات الحرمان وقيود التقاليد وضغوط العادات، واقع قومي متمزق، واحتلال استعماري صهيوني يحيطه حماس أجوف، أو نضال متقطع مجهض، ماذا أختار. بماذا أعلق، بماذا أحتمي؟ أهرب إلى الماضي؟ إلى الدين، إلى القيم السلفية؟ أم استسلم لإغراء مظاهر الجديد في استرخاء وبلادة، أم أقيم هنا الجسر الهش بينهما ممزقًا بين الضفتين؟ أو أرفض كل شيء؟ أكفر بكل شيء؟ ماذا تعني الأصالة، وماذا تعني العصرية؟ ماذا أختار؟ سأختار ما يحدده لي وعيي وموقفي، وموقعي الاجتماعي، ولكن قد يكون اختياري هذا ارتفاعًا فوق التناقض، وتخطيًا له،

واكتشافًا للطريق الذي تتحقق به أصالتي العصرية، كما فعل الكثير من المفكرين العرب. أريد أن أقول ببساطة أن هذا التناقض الصارخ في فكر بعض المثقفين العرب هو ثمرة هذا التناقض الصارخ في واقعهم الاجتماعي، وأضيف وهو كذلك ثمرة توجيه وتغذية تقوم بها أجهزة وتيارات ومؤسسات فكرية تعبر عن مصالح اجتماعية وطبقية معينة، وفضلاً عن هذا فهناك بغير شك تأثير وانفعال بأفكار خارجية، إنها إذن ظاهرة تحمل في داخلها أكثر من عنصر، عنصر تلقائي هو ثمرة هذا الواقع المتناقض وعنصر موجه هو ثمرة سيطرة اتجاهات ومصالح اجتماعية، وعنصر خارجي مؤثر. على أني أريد أن أقول ببساطة أشد: أن هذا التناقض الفكري هو تعبير عن تناقض اجتماعي قومي أساسًا.

لماذا توقفت طويلاً عند هذه النقطة التي تبدو مجرد سطر أو سطرين في مدخل مبحث الدكتور عبد الملك، ذلك أنها في الحقيقة قد تكشف لنا عن ملامح في منهجه الفكري، وذلك أن دكتور عبد الملك عندما يناقش قضية الفكر يناقشها مناقشة فكرية خالصة، إنه كما رأينا يرد التناقض في فكر المثقف العربي – لا إلى واقعه أو موقفه الاجتماعي، وإنما إلى تأثير

فكر آخر عليه هو الفكر الغربي ولعل هذا كذلك هو مصدر ما تثيره تصنيفاته التي يضعها للتيارات الفكرية المصرية المتناقضة من مشكلات تحتاج إلى تحديد وحسم، فإذا كان التيار الليبرالي العصري هو ثمرة تحرك في إطار الفكر الغربي، فهل يصح هذا كذلك على اتجاه الأصولية الإسلامية، أم أن لكليهما جذورها الواقعية وإن لم ينف ذلك عنها التأثير بالغرب سلبًا أو إيجابًا؟ وهل الأيديولوجيات القومية العربية عامة والناصرية بوجه خاص هي كما يقول الدكتور عبد الملك شعبة راديكالية في اتجاه الأصولية الإسلامية، أم أنها جناح من أجنحة الاتجاه الليبرالي العصري؟ على أية حال لن تحسم هذه المشكلات بردها إلى تأثير الفكر الغربي، وإنما بدراسة واقعها الاجتماعي القومي التاريخي دراسة عينية. إن التأثير الفكري ليس هو التفسير العلمي لظواهر الفكر؛ إذ لا يتحقق تأثير فكري ما لم يكن وراء ذلك التأثير استعداد وتأهب وتهيؤ اجتماعي لقبوله هو وحده الذي يفسر هذا التأثير.

على أن القضية الجوهرية التي يثيرها الدكتور عبد الملك هي تقييمه للفكر الغربي الذي ينسب إليه محنة التناقض في الفكر العربي، وهو تقييم يجعل منه الخطر كل الخطر على الفكر العربي، وذلك أن هذا الفكر الغربي – كما يذهب الدكتور عبد الملك – يمثل الرصيد الفكري لمرحلة الهيمنة الغربية. بل هو – كما يذهب كذلك – ليس فكرًا علميًا، بل هو مجرد فكر سابق على المرحلة العلمية، هو مجرد افتراضات علمية لا غير. بهذا التعميم المطلق يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربي كله، وخاصة ذلك الذي نشأ منذ القرن الخامس عشر حتى العشرين في فكرنا العربي.

ولا شك أن الواجب الأساسي لكل ثورة، لكل نهضة، هو تحرير ذواتنا القومية والاجتماعية ولا شك كذلك أن ذاتنا القومية لن تتحقق بتقليد أعمى غربي أو شرقي على السواء، لن تتحقق بتطبيق أعمى لتصورات ومفاهيم ومناهج غربية أو شرقية على السواء – فالثورات لا تستورد ولا تصدر. على أن تأكيد الذات وتحريرها وتنميتها، لن تتأتي كذلك إلا بموقفها الموضوعي من الحقيقة حولها. وموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربي موقف غير موضوعي بل غير

علمي، بل أخشى أن يكون صورة أخرى أكثر لمعانًا وعمقًا من تلك الدعوة إلى رفض الفكر الغربي – والفكر التقدمي منه خاصة – باعتباره فكرًا مستوردًا أو غزوا فكريًا باسم الأصالة والخصوصية، بل أخشى أن تتضمن هذه النظرة وهذا الموقف دعوة إلى تعميق هذا التناقض الذي يدينه الدكتور عبد الملك بين الأصالة والعصرية.

إن هذه النظرة – كتلك النظرة السابقة إلى التناقض في فكر المثقف العربي – تواجه الفكر الغربي – أو ما يسمى بالفكر الغربي – مواجهة فكرية مجردة لا تبصر ما وراءه من مواقع ومواقف اجتماعية، ذلك أنه في الحقيقة، ليس هناك ما يسمى بالفكر كالغربي على إطلاقه، وخاصة في مجال الإنسانيات، الفكر الغربي ليس كتلة صماء. وإنما هو مدارس واتجاهات وتصورات ومناهج تعبر عن مواقف ومواقع اجتماعية مختلفة، بل متصارعة. ولهذا فتعميم الحكم عليه نظرة تنقصها الخصوصية في الفكر الأوروبي، فهناك فكر يعبر عن قوى اجتماعية رجعية استغلالية وفكر يعبر عن قوى اجتماعية ثورية، وفكر يعبر عن قوى إصلاحية، إلى غير ذلك، وهو ليس مجرد فكر أوروبي أو أمريكي، غربي،

بل هو كذلك فكر بلغ مستوى العلمية الموضوعية؛ أي مستوى الشمول والكلية في كثير من دراساته وتطبيقاته، مما يرتفع به فوق مستوى التحديد أو الخصوصية الأوروبية، لا في مجال العلوم الطبيعية فحسب بل في مجال الدراسات الإنسانية كذلك والقول بالعلمية، لا يعني انغلاقًا نهائيًا عن الإضافة والتجديد والتطور سواء في النظرية أو المنهج، ولا يعني كذلك ترديدًا أعمى أو تطبيقًا بليدًا لمقولاتها، وإنما يعني الاستخدام الخلاق لمواصلة الكشف.

فارق بين فكر نناهضه ونحاربه هو الفكر الاستعماري الرجعي، وفكر آخر علمي تقدمي نستوعبه ونحسن تطبيقه تطبيقًا خلاقًا على واقعنا. إن الخلط بين الفكرين خطيئة لا في حق العلم وحده بل في حق الثورة القومية والتقدم الإنساني عامة، وعندما يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربي – على إطلاقه – من القرن الخامس عشر حتى العشرين وينبه إلى خطورة هيمنته على فكرنا العربي فهو بهذا يصب اتهامه على النظرية الماركسية، ويدينها بعدم العلمية وبالهيمنة التي تعوق التطور وتحد الانطلاق، وجوهر هذه النظرية – كما يعرف الدكتور عبد الملك – منهج عام لكشف الخصائص

العينية في كل مجال عيني، فهي على حد تعبير لينين "تمدن بالمبادئ الموجهة العامة التي هي في الواقع الخاص تطبق في انجلترا تطبيقًا مختلفًا عن تطبيقها في فرنسا، كما تطبق في فرنسا تطبيقًا مختلفًا عن تطبيقها في ألمانيا، وفي ألمانيا تطبيقًا مختلفًا عن روسيا[1]، إنها علمية ذات شمول وكلية، ولكنها تستلزم التطبيق النوعي الخاص في كل مجال اجتماعي قومي. ولهذا فهي بتعبير آخر – تتعارض مع فكرة الهيمنة من الخارج، بل تعارضها وتتناقض معها تناقضًا جذريًا، وإذا كان ثمة أخطاء فهي أخطاء في التطبيق لا في النظرية. والغريب أن الدكتور عبد الملك في بعض دراساته السابقة – وخاصة تلك المتعلقة بأزمة الاستشراق على سبيل المثال – يتبين بوضوح هذا الفارق فيما يسميه بالفكر الغربي بين الفكر الأوروبي والفكر الاشتراكي العلمي. وما لنا نذهب بعيدًا فمفهوم الخصوصية الذي يقول به الدكتور عبد الملك هو ثمرة من ثمرات الفكر الغربي نفسه، إنه بعض فصول كتاب هذا الفكر الغربي، لا الفكر الثوري الجديد فحسب، بل الفكر الكلاسيكي كذلك، فمنذ القرن التاسع عشر نتبين أبحاثًا

---

[1] لينين: الأعمال المختارة الجزء الرابع. صفحة211 ــ 212.

في مجال الدراسات. التاريخية والاجتماعية حول خصوصية المجتمعات الشرقية بوجه خاص، وقبل أن يقول ماركس بمفهوم "الخصوصية التاريخية" قال بها ريتشارد جونز وجون، ستيوارت مل، ثم عمقها ماركس وإنجلز واتخذت عند لينين خطًا عمليًا فضلاً عن دلالتها النظرية – ومراجع بحث الدكتور عبد الملك حافلة بدراسات أوروبية غربية تعتمد الخصوصية أساسًا لها. أشير بوجه خاص إلى كتاب C. Wright Mills كما أشير إلى كتاب آخر لم يذكره الدكتور أنور عبد الملك هو "الاستبداد الآسيوي" لو يتفوجل Wittfogel الذي درس بالتفصيل – على أساس فكرة الخصوصية – المجتمعات النهرية وفي مقدمتها المجتمع المصري القديم.

خلاصة الأمر أن القول بالخصوصية التي يتخذها الدكتور عبد الملك أساسًا لدراساته الاجتماعية، هي ثمرة من ثمرات ما يسميه بالفكر الغربي. هذا الفكر الذي يتهمه على إطلاقه بعدم العلمية وبالهيمنة الخطرة.

ونتساءل: ماذا وراء هذا الموقف الفكري؟ إن وراءه أيضًا نظرة غير جدلية إلى الفكر الأوروبي – كما ذكرنا من قبل – نظرة لا تكشف ما وراء هذا الفكر من تكوينات وصراعات اجتماعية تعبر عن نفسها في دلالات فكرية مختلفة. إنه ينظر إلى الفكر الأوروبي من أعلى، من فوق، لا بتعمق ميكانزمات أو آليات الصراع فيه ومكوناته المادية والتاريخية. نفس المنهج الذي تبناه في معالجته لطبيعة التناقض في فكر المثقف العربي.

ولعل هذا أن ينقلنا إلى جوهر بحثه.. الخصوصية. لا خلاف حول ضرورة الخصوصية منهجًا للتغير الاجتماعي الجذري، فلكل مجتمع خصوصيته والقضية هي – كما يقول الدكتور عبد الملك – ليس في القول بالخصوصية، وإنما في نوعية هذه الخصوصية وفي منهج معرفتها.

إنه يقول في كتابه "مصر مجتمع عسكري" بأنه يستند إلى مفهوم ماركس في "الخصوصية التاريخية" لتحديد خصوصية المجتمع المصري. ولكن الحقيقة أن مفهوم الدكتور عبد الملك في الخصوصية يختلف عن المفهوم الماركسي المحدد.

فماذا يعني الدكتور عبد الملك أولاً بالخصوصية؟ وما هو تصوره لها؟..

يشير الدكتور عبد الملك في بحثه إلى مستويات ثلاثة يتشكل منها هذا التصور، مستوى أول يعني بالتركيب الداخلي لتصور الخصوصية بهدف تحديد النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومي معين. وفي هذا التركيب الداخلي يشير إلى عوامل محورية أربعة: هي عامل إنتاج الحياة المادية، وعامل إعادة إنتاج الحياة بالمعنى البيولوجي، وعامل النظام الاجتماعي؛ أي الدولة، وعامل البعد الزمني بمعناه الأيديولوجي؛ أي الفلسفة والأديان إلى غير ذلك. أما المستوى الثاني فهو تحريك هذا المربع عبر التطور التاريخي في إطار جغرافي ويتضمن عنصرين، عنصرًا زمانيًا وهو عمق المجال التاريخي، وعنصرًا مكانيًا – جغرافيًا، أما المستوى الثالث فهو كما يقول مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير، من تفاعل هذه المستويات والعوامل تتحقق لكل مجتمع خصوصيته التاريخية القومية المحددة.

وقبل أن نعرض لهذا التصور، نعرض أولاً للتصور الماركسي، يقصد ماركس بالخصوصية التاريخية، دراسة المجتمع في مرحلة تاريخية محددة لتبين طبيعة تركيبه الاجتماعي والاقتصادي والموضوعي عامة في تفاعلاتها الجدلية مع العصر المحدد. إنها إذن دراسة محددة لمرحلة تاريخية محددة عن مراحل التكوين الاجتماعي للمجتمع المحدد في إطار ملابساته الداخلية وتفاعلاته الخارجية مع عصر. وعلى هذا فقد نتبين من تطبيق هذا المنهج أن خصوصية مصر التاريخية في القرن التاسع عشر تختلف عن خصوصيتها التاريخية في النصف الثاني من القرن العشرين، تختلف عن خصوصيتها التاريخية في عهد أحمس في التاريخ المصري القديم (إنها دراسة تاريخية محددة لملابسات وظروف عينية محددة. إنها – إن صح التعبير – نظرة خصوصية للخصوصية. والتاريخية في تصور ماركس هنا لا تعني الاستمرارية الزمنية، بقدر ما تعني الوظيفة الاجتماعية أو الطبيعة الاجتماعية المحددة في مرحلة زمنية محددة. وعلى هذا فالخصوصية التاريخية عنده لا تعني الاستمرارية الزمنية على إطلاقها وعند رايْت ميلز C.

بل Wright Mills نجد نفس هذا التصور للخصوصية. بل
لعل ميلز يحذر من النظر إلى الماضي البعيد نظرة شاملة
كلية ذلك أن كل مرحلة من التاريخ لها خصوصيتها
التاريخية، لها ظروفها وأوضاعها الاجتماعية. وما أخطر
التعميم والتجريد، كما يحذر ميلز، وما أخطر التماثلات أو
المشابهات السطحية. ذلك أن حركة التاريخ تتميز دائمًا
بالتنوع والحركة والتغيير المتصل. حقًا، إن الاجتهاد لتحديد
استمرارية سمات خاصة عبر عمق تاريخي بعيد، أمر مقبول
علميًا، بل قد يكون مطلوبًا علميًا ونضاليًا، ولكن ينبغي أن
يكون ثمرة دراسة متأنية تفصيلية لكل مرحلة تاريخية لا
ثمرة تعميم سريع لبعض مظاهره الخارجية، كما ينبغي ألا
تعني تثبيت هذه المظاهر أو الظواهر باعتبارها خصوصية
تاريخية سرمدية. هل التصور الذي يقدمه الدكتور عبد الملك
يتيح لنا ذلك؟ أخشى أن يكون تصورًا يغلب عليه التعميم
والتجريد الذي لا يتيح لنا الكشف عن الوقائع العينية
الخصوصية المجتمع في مراحله المختلفة، أو الكشف عن
القانون الموضوعي المحرك لتطوره، فبين مختلف العناصر
والعوامل والمفاهيم العامة التي يقول بها

د. عبد الملك لتحديد الخصوصية نتبين التفاعل العام ولكن لا نتبين التفاعل المحدد، أو بتعبير أدق، القانون المحدد للحركة التاريخية، مما قد يفضي بنا إلى وضعية أو وصفية لن تنقذنا منها كلمات التفاعل والاستمرارية، بل لعل القول بالاستمرارية التاريخية على هذا النحو الشامل الذي يقول به الدكتور عبد الملك أن يكون معنى من معاني التعميم والإطلاقية التي تغفل أو تتجاهل خصوصيات أخرى عبر سلسلة من الانقطاعات والانعطافات والتغيرات التاريخية المتنوعة في هذه الاستمرارية. وبهذا قد يؤدي القول بالاستمرارية التاريخية – على هذا النحو المجرد العام – إلى نفي الخصوصية أو إخفائها اكتفاء بنظرة مجردة عامة، وتعجلاً إلى تثبيتها وأقنمتها.

تحدث ماركس عن الاستبداد الشرقي وعن الأسلوب الخاص للإنتاج الآسيوي في المجتمعات النهرية خاصة، وكذلك فعل إنجلز ولينين ولكن لم يكن هذا الحديث يعني صفة مستمرة تاريخيًا، وإنما صفة تعبر عن ملابسات اجتماعية واقتصادية معنية وكذلك فعل Wittfogel في كتابه المشهور "الاستبداد الآسيوي" دارسًا مختلف البلاد النهرية أو

المائية، محددًا خصائصها العامة المشتركة وخصائصها النوعية، وإن كان هدفه الأساسي وراء هذه الدراسة هو إثبات أن السلطة الاشتراكية السوفيتية ما هي إلا امتدادًا واستمرارًا لهذا الاستبداد الآسيوي القديم. فالكتاب محاولة لإدانة التجربة السوفيتية، وبصرف النظر عن هذه المحاولة فلم تكن دراسته لهذه الظاهرة دعوة إلى تثبيتها، وإنما دعوة إلى محاربتها والقضاء عليها.

المهم، أن دراسة الخصوصية التاريخية بالمعنى الماركسي، تختلف عن دراسة الخصوصية في إطار هذا المفهوم الذي يقدمه الدكتور عبد الملك للاستمرارية التاريخية التي تضفي على الخصوصية مفهومًا مجردًا. وفضلاً عن هذا – كما أشرنا – فإن القول بالخصوصية التاريخية لا يعني الانتهاء إلى تثبيتها وتجميدها، وإنما يعني تخطيها تاريخيًا؛ أي السيطرة عليها بالوعي وتغييرها بالنضال لمصلحة التقدم، فنحن نعرف التاريخ الماضي أو الحاضر لنتخطاه، ونتجاوزه ولا أقول لنرفضه كما يقول "رأيت ميلز".

ولكن ما أحرانا أن ننتقل من هذه المناقشة النظرية إلى مناقشة مفهوم الدكتور عبد الملك من دراسته للمجتمع المصري عبر التاريخ. في ضوء هذا المفهوم ينتهي إلى أن السلطة المركزية في مصر هي مفتاح الوجود القومي والصناعة والفكر، هذه هي خصوصيتها التاريخية الناجمة عن هذا النهر الممتد الطويل، نهر النيل وما يستلزمه من تنظيم لعمليات الري والزراعة، والناجمة كذلك عن وضعها الجغرافي الخاص؛ مما يفرض هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الماء والأرض والقوة العسكرية والفكر جميعًا.

ولقد سبق أن أشرنا أن هذا الموضوع كان محل دراسة تفصيلية في كتاب "الاستبداد الآسيوي" والنتيجة التي ينتهي إليها الدكتور عبد الملك هي النتيجة التي ينتهي إليها ويتفوجل في كتابه لا بالنسبة لمصر وحدها، وإنما بالنسبة للبلاد النهرية عامة، وإن كانت الظاهرة – أعني السلطة المركزية – تتنوع تفصيلاً بتنوع البلاد. على أن هذا التنوع لا يعطي لها خصوصية مطلقة بل خصوصية نسبية هي في الحقيقة من سمات المجتمعات النهرية عامة. بل إننا قد نجد هذه السلطة المركزية في عدد آخر من البلاد غير النهرية التي

تعتمد على الأمطار مثلاً. احتياجات الأرض للمياه تفرض بالضرورة كذلك وسائل لتخزين مياه الأمطار للشرب وحفر القنوات للسيول إلى غير ذلك، وما أكثر السلطات المركزية التي تندمج فيها المؤسسات العسكرية والاقتصادية والأيديولوجية في مختلف التجارب الاجتماعية. بل لعل جوهر كل سلطة هي سلطة (أيديولوجية)، بل هي تجسيد للأيديولوجية – على حد تعبير إنجلز وهي تعبير عن سيطرة عسكرية واقتصادية واجتماعية وإن تنوعت سماتها وخصائصها، بغير شك بتنوع التكوينات الخاصة والظروف الخاصة لكل مجتمع. حقًا هناك ظاهرة خاصة تتميز بها البلاد الآسيوية في ماضيها الطويل – وخاصة النهرية منها – مما يجعل لها قسمات مشتركة خاصة، ولكن هذه الظواهر الخاصة، وفي مقدمتها هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الجيش والأرض والمياه والاقتصاد والأيديولوجيا، هي تعبير عن مرحلة تاريخية متخلفة بل قد تكون سمة من سمات المجتمعات المتخلفة عامة، وإن تنوعت طبيعتها، وليست سمة من السمات القومية التي ينبغي تثبيتها واستمرارها، بل حتى هذه السمة في مظهرها الاستمراري؛

أي في استمراريتها التاريخية، قد لا تكـون السـمة الأكثـر تعبيرًا عن خصوصية المجتمع رغـم هـذه الاسـتمرارية.. فالاستمرارية التاريخية لا ينبغي أن نتبينهـا فحسـب تبينًـا وصفيًا مجردًا في استمرارية سمة أو صفة عبر امتداد طولي في الزمان المجرد، بل لعلها تخفي وراءها تكوينات اجتماعية واقتصادية متنوعة متصارعة، فالسلطة المركزية في مصـر كان وراءها عبر التاريخ صراعات اجتماعية مختلفة، وكانت ملكيتها للأرض تتوزع في كثير من الأحيان بين فئات رجال الجيش ورجال الدين فضلاً عن فئات أخرى تنتقل إليهم هـذه الملكية، وكانت هذه الملكية المركزية للأرض في كثير مـن الأحيان مجرد ملكية صورية تخفي وراءها ملكية انتفاعيـة حقيقية، وكان هناك دائمًا عبر التاريخ صراع بين المـالكين أو المنتفعين صراع في إطار السلطة المركزيـة، وصـراع بينهم وبين جماهير الشعب المنتج كانت هناك دائمًا صراعات وانقطاعات وانعطافات وتحولات هـي وراء سـقوط دولـة مركزية وقيام أخرى وضعفها أو قوتها، كانت هناك إذن هذه السلطة المركزية التـي تسـيطر علـى الجـيش والأرض والاقتصاد والأيديولوجيا، ولكن هذا القول وحده لا يصـور

الحقيقة التاريخية والاجتماعية إلا تصـــورًا وصـــفيًا مغلقًــا. والدكتور عبد الملك شأنه في ذلك شأن ويفتوجل Wittfogel يكاد يعرض للسلطة المركزية في المجتمعات الآسيوية وفـــي مصر خاصة باعتبارها مجــرد وظيفـــة إداريـــة تنظيميـــة؛ أي مجرد دولة خدمات دون أن يحفل بـــدلالتها الاجتماعيـــة والطبقية، ولهذا لم يتبين مختلف التعرجـــات والانعطافـــات والتغيرات في التـــاريخ المصـــري، ولـــم يتبـــين دلالتهـــا الموضوعية. حقًا، كانت هناك دولة مركزية تسيطر على كل شيء، ولكن هل هذا هـــو الـــذي يعبـــر – بعمـــق – عـــن الاستمرارية التاريخية والخصوصية المصرية بالتالي نعـــم.. ببعض التجاوز لو نظرنا للأمر من زاوية السلطة وحـــدها، والأيديولوجية السائدة وحدها نظرة وصفية مجردة. ولكننا لو عمقنا النظر في البناء التحتـــي للمجتمـــع لوجـــدنا ظـــواهر وخصائص أخرى لعلها، كانت المحرك الأساسي للتـــاريخ، لاستمراريته المتجددة، المتغيرة والآن.. هل هذه الخصوصية التي حددها ويتفوجل والدكتور عبد الملك لمصر في تاريخها الطويل والتي تتمثل في السلطة المركزية المســـيطرة علـــى الأرض والجيش والاقتصاد والأيـــديولوجيا هـــي آصـــالتنا

المصرية التي نتمسك بها، ونسعى لتثبيتهـــا ونقـــيم تجـــددنا الحضاري ونهضتنا الحضارية على أساسها؟ ماذا يعني هذا؟ ألا يعني أننا نختصر تاريخ مصر كله في أحمـــس ومحمـــد علي وعبد الناصر (رغم الاختلاف الجذري – الاجتمـــاعي والتاريخي بينهم) مغفلين ثورة ١٩، وتحركات الجماهير في ٣٦، و ٤٦ و ٥١ وعشرات التحركات الشعبية الأخرى قبل ذلك وبعد ذلك، هذه التحركات التي كانت تمردًا على السلطة المركزية، ونتساءل: ما هو أكثر أصالة في شعبنا؟ تحركات جماهير الفلاحين منذ أول ثورة شعبية ضد ملاك الأراضـــي في مصر القديمة حتى تحركاتهم في كفـــور نجـــم وبهـــوت وكمشيش أم هذه السلطة المركزية المستمرة تاريخيًّا؟ وعلى سبيل التصوير الكاريكاتيري الذي يبالغ في تجسيد الأمـــور لتوضيحها، نتساءل كذلك: هل الفلاح المتوافق مـــع الســـلطة المركزية المتملق لها، أكثر أصالة من الفلاح الثائر المتمـــرد على هذه السلطة؟!

إذا صح هذا فإنها دعوة إلى أن تتمثل أصالتنا في أشد الحكومات مركزية واحتكارًا للسلطات السياسية والاقتصادية والعسكرية والأيديولوجية، بل أشد الحكومات تعسفًا ورجعية، بل لعل الدولة المركزية الدينية – في هذه الحالة – أن تكون أكثر السلطات تعبيرًا عن أصالتنا وخصوصيتنا!

حقًّا، إن الدكتور عبد الملك لا يقول بهذا، ولكن مفهوم الخصوصية عنده، هذا المفهوم التجريدي – يمكن أن يكون – في تطبيقه – سلاحًا لأشد الحكومات تمركزًا ورجعية واستبدادًا، بل قد يكون – من ناحية – أخرى أساسًا لحلول مغلوطة لكثير من مشاكلنا. (المشكلة الزراعية مثلاً، لماذا لا يكون حل هذه المشكلة بمصادرة الأراضي جميعًا، بتأميم الأراضي جميعًا، وتمليكها ملكية عامة، عن طريق الدولة المركزية تأسيسًا على خصوصية مصر في ملكية الدولة للأرض عبر تاريخها الطويل، والحقيقة أن الدكتور عبد الملك قد قال بما يشبه هذا في بعض دراساته ناقدًا موقف الشيوعيين المصريين المؤيد لمشروع الإصلاح الزراعي في سبتمبر عام ١٩٥٢. وقد لا نستطيع في هذا المجال أن نعرض لهذا الأمر بالتفصيل).

ولنتأمل كذلك تطبيق الدكتور عبد الملك لمفهومه عن الخصوصية في نموذج ثان، أشار إليه في بحثه هو المجتمع الياباني، وأعترف أنني غير مؤهل لمناقشة هذا الموضوع تفصيلاً. ولهذا سأكتفي ببعض ملاحظات عامة.

إنه يحدد خصوصية المجتمع الياباني باستمرارية – نظامه المركزي الإقطاعي العسكر، ويرجع إليه كل ما يتحقق لليابان من تقدم صناعي أو عسكري أو قومي عام. ماذا يعني هذا؟ إلا يعني هذا تحبيذاً وتثبيتاً لسيادة النظام الرأسمالي الاحتكاري في اليابان بسلطته المركزية المهيمنة، بل تبريرًا، ولا أقول يعني هذا إنكارًا لكل قوى النضال الشعبي في اليابان من أجل نظام تقدمي ديمقراطي، ألا يعني إلغاء كل جدل اجتماعي حقيقي؛ وأي مفهوم طبقي للسلطة في علاقتها بالمجتمع!؟ لست أحكم حكمًا تقييميًا فحسب إنما أحكم حكمًا علميًا كذلك. لعل هذه الخصوصية هي تعبير عن النجاحات القومية في اليابان (بصرف النظر عن دلالتها الاجتماعية والسياسية)، وهي خصوصية لا نتبين ما وراءها من تكوينات اجتماعية متصارعة، التي تشكل في الحقيقة حركة التاريخ الاجتماعي في اليابان، وهي بصرف النظر عن نجاحاتها القومية – بالمعنى الضيق الشوفيني – هي خصوصية ذات دلالة اجتماعية وحضارية متخلفة، وما أظنني في حاجة إلى مزيد إيضاح.

نعود بعد ذلك إلى مفهوم الخصوصية عند الدكتور عبد الملك في تطبيقه المصري لنتبين مفهوم الدولة الحضارية الجديدة التي يقترحها تأسيسًا على هذا المفهوم. إن هذه الدولة الجديدة التي ستجمع بين الأصالة (أو الخصوصية) والعصرية، ليست دولة طبقة تحل محل طبقة أخرى كما يقول في بحثه. ولكنها دولة مجموعة من الطبقات لا تحل محل مجموعة أخرى من الطبقات، بل تكون هي نفسها عناصرها. إنها لا تختلف عن السلطة القديمة من حيث البناء الطبقي، وإنما تختلف فحسب من حيث كيفية إحداثها للتغيير الجديد! وتحقيق "العروة الوثقى" للمجتمع وتحقيق أهدافه في هذه المرحلة. ولا أدري كيف تختلف الجبهة الجديدة في كيفية التغيير الذي تحدثه دون أن تختلف كيفيًا في تركيبها الطبقي!! وهنا نتبين من جديد افتقاد المدلول الطبقي في مفهومه للدولة والسلطات الذي تبيناه أكثر من مرة من قبل. حتى الجبهة عنده هي مجرد تآلف طبقات بغير تحيد أو تمييز، مجرد استمرار لسلطة طبقات بغير تحديد أو تمييز كذلك، وبغير إبراز لقيادة محددة لهذه الجبهة. كأنما هي حكومة ائتلاف، وليست دولة تشكل وتمثل اتجاهًا اجتماعيًا وقوميًا محددًا. إن كل جبهة – مهما تعددت وتنوعت عناصرها من الناحية الاجتماعية – تتضمن خطًا أو قيادة مسيطرة، أو على الأقل صراعًا داخلها من أجل حسم هذه السيطرة.

على أن هذه هي قضية القضايا في فكر الدكتور عبد الملك في هذا البحث على الأقل. إن النهضة عنده – أو الثورة بتعبير آخر – وفي ضوء مفهومه عن الخصوصية المصرية، هي مواصلة للاستمرارية التاريخية، بسلطتها المركزية، بجيشها الموحد، وأيديولوجيتها التوحيدية بصرف النظر عن دلالتها الطبقية. عن "العروة الوثقى" هذا التعبير الذي يستلهمه من الشيخ محمد عبده الممثل للأصولية الإسلامية عند الدكتور عبد الملك – هي دلالة هذا التوحيد المركزي في السلطة والمجتمع دون تحديد طبقي أو اجتماعي معين.

وأن النهضة عند الدكتور عبد الملك مفهوم تجريدي غامض، لا تطل عنده على دلالة اجتماعية – ولهذا كان من الطبيعي – من وجهة نظره – أن يقول في بداية بحثه "إن إشكالية حركة التحرر في العالم العربي ليست إشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية إلى مرحلة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية... وإنما هي على وجه التدقيق ثورة من أجل الانتقال من التدهور الحضاري إلى النهضة الحضارية" ولكن ما مضمون هذا الانتقال، ما

هي آلياته الاجتماعية، ما هي دلالته القومية؟ إنها في تقديري لا يمكن أن تكـون غيـر الاسـتقلال والتحـرر والثـورة الاجتماعية والوحدة القومية، لا يمكن أن تكـون إلا تفجيـر التناقض بين علاقات الإنتاج السائدة وقوى الإنتاج لمصـلحة قوى الشعب العربي العامل، لا يمكن أن تكـون إلا تفجيـر النضال ضد الاحتلال الصـهيوني والتبعيـة الاسـتعمارية والأوضاع الرجعية الاسـتغلالية. ولا يمكـن إلا أن تكـون تحقيق الثورة الاجتماعية القومية الشاملة بمعناهـا السياسـي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقومي، لا يمكـن إلا أن تكون سلطة القوى الشعبية العاملـة المنتجـة، ومشـاركتها الديمقراطية في تخطيط حياتها وتطويرها. بغير هذا تصـبح كلماتنا عن النهضة الحضارية كلمات مجردة عامـة بغيـر دلالة محددة بل لعلها بهذا تفقـد خصوصـيتها، "إن تحـول السلطة من طبقة إلى طبقة أخرى – كما يقول لينين – هـي العلاقة الأولى والمبدئية للثورة، سواء من الناحيـة العلميـة أو من الناحية العملية السياسية".

حقًّا، إن الطابع الطبقي المحدد للسلطة لا يتعارض مع التحالف المبدئي مع طبقات أخرى في شكل جبهات. على أن جوهر التغيير التاريخي إنما يتحقق بالصراع الطبقي، بحركة الجماهير النشيطة، صانعة التاريخ، والقادرة بوعيها وتنظيمها الثوري أن تحدث التغيير الجذري في الهيكل الاجتماعي العام وفي طبيعة السلطة لمصلحة التقدم، لمصلحة النهضة. يتحقق هذا في كل مجمع بحسب خصوصيته بحسب أوضاعه الاجتماعية بحسب نضج العوامل الموضوعية والذاتية داخله، بحسب توازن القوى فيه، وفي إطار تفاعلاته الإيجابية مع عصره التاريخي المحدد.

إن التحديد التجريدي الذي يرتئيه الدكتور عبد الملك للجبهة، لن يفضي إلى تغيير أو نهضة، بل إن مفهومه للخصوصية – المصرية بشكل محدد – لا يصلح كذلك سندًا لثورة أو نهضة، بل لعل الثورة والنهضة أن تكون عليه لا به. إن الخصوصية التي يقول بها الدكتور عبد الملك – هي بغير شك – سمة من سمات مراحل متخلفة لا في تاريخ مصر فحسب، بل في تاريخ كثير من المجتمعات الآسيوية كما أشرنا من قبل، وأصالتنا أو خصوصيتنا ليست في

استبقائها واستمرارها، وإنما في تخطيها تخطيًا جدليًا. إنها قد توضع في الاعتبار لا كصبغة ثابتة سرمدية، وإنما كبعد من أبعاد الواقع التاريخي الذي نسعى للسيطرة عليه وتغييره وتطويره. إن أصالتنا ليست في هذا الاستمرار الجامد. لهذا الشكل المحدد للسلطة المركزية – وإنما في إقامة سلطة ذات طابع جديد يتميز بالشعبية والديمقراطية والتقدمية، فيها تنفجر أصالتنا؛ أي قدرتنا على التعبير الخلاف والفعل الخلاق عن ذواتنا الاجتماعية والقومية، هذه هي خلاصة كل كفاحنا المصري والعربي عامة، وإنصافًا للدكتور عبد الملك أقول هكذا كان رأيه الذي كنا نطالعه خاصة في كتابه "مصر مجتمع عسكري" وفي أبحاث أخرى له.

وفي تقديري أن الدكتور عبد الملك قد استشعر في نهاية بحثه أن ما حدده خصوصية لمصر لا يصلح أن يكون حلاً لما يواجهه المجتمع المصري – خاصة – من مشكلات وما يسعى لتحقيقه من أهداف. ولهذا نراه – برغم هذا الطابع التجريدي للجبهة التي يقول بها – ينتقل فجأة – وبغير مقدمات منطقية – من مفهوم الدولة المركزية التي تتركز في يدها سلطة الجيش والاقتصاد والأيديولوجيا إلى ما يسميه

"وحدة الجيش والشعب". إن الشعب لم يكن له أي نبض حقيقي في هذه الخصوصية المصرية التي عرضها لنا. إن الشعب يظهر فجأة في نهاية بحثه في وحدة مع الجيش. ولهذا لا نلبث أن ننتقل من أمثلة الخصوصية ونماذجها التي ذكرها من قبل، والتي تتمثل في أحمس ومحمد علي وعبد الناصر إلى أمثلة ونماذج أخرى تتمثل في يوم ٩، ١٠ يونيه؛ حيث كانت مصر بغير دولة وبغير جيش ويوم وفاة عبد الناصر؛ حيث كانت مصر كذلك بغير دولة، ثم ٦ أكتوبر وهي معركة عسكرية مجيدة تعبر عن لقاء حميم بين إرادة جماهيرية، وقرار سلطة وبطولة جيش، ولكننا قد نختلف في طبيعة نتائجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقومية عامة.

حقا إن ٩ و ١٠ يونيه وجنازة عبد الناصر، قد تعبران بالذات عن مدى التفاف الجماهير حول قائد عظيم. ولكن.. ما دلالة هذا الالتفاف؟ إن دلالته مرتبطة بالدلالة الاجتماعية التي تتمسك بها الجماهير وتحرص على مواصلتها وتطويرها. وليس مجرد التفاف حول سلطة مركزية تمسكًا بها وتوحدًا معها بشكل تجريدي غامض. وليس مجرد فعل

عاطفي تلقائي، وإن لم تخل من العاطفية التلقائية. على أن للعاطفية والتلقائية كذلك قوانينها الموضوعية وخاصة في التحركات الجماهيرية. وما أكثر التحركات الجماهيرية الأخرى التي تحركت ضد السلطة المركزية في تاريخ مصر.

المهم أن الدولة المركزية الموحدة والاقتصاد والأيديولوجيا تختفي في نهاية بحث الدكتور عبد الملك، ليبرز هذا اللقاء بين الجيش والشعب، وتبرز هذه الجبهة (رغم تجريديتها). وبرغم أن الجيش هو جزء من جهاز الدولة المركزية إلا أنه قد يبدو في تعابير الدكتور عبد الملك كأنما هو البديل التاريخي في خصوصيتنا التاريخية للحزب المنظِّم والمنظَّم للجماهير الشعبية، وإن كان بغير ملامح اجتماعية محددة كذلك، شأنه في ذلك شأن الجبهة. وقد تجدر الإشارة هنا إلى أن بروز الجيش في الحياة القومية والاجتماعية هي ظاهرة من ظواهر البلاد حديثة النمو في عصرنا، وليست من خصوصيات مصر وحدها، وإن تكن لها خصوصيتها النوعية في كل بلد بغير شك، ولها في تاريخ مصر خصوصية كذلك، وإن اختلفت دلالتها الاجتماعية باختلاف المراحل التاريخية وتنوعها، على أن هذا موضوع آخر. وللدكتور عبد الملك دراسة قيمة فيه.

خلاصة الأمر، أنني لا أقلل من قيمة هذا الجهد الكبير الذي بذله ويبذله الدكتور عبد الملك من أجل تحديد أسس نظرية موضوعية لعلم الاجتماع المعاصر. إنها بغير شك محاولة جادة أكثر عمقًا وشمولاً من تلك المحاولات المسطحة التي بذلت في بعض أدبياتنا المصرية التي تحدد ملامح مصر ببعض المظاهر النفسية والمزاجية، كالفهلوة، والطيبة، والتسامح المتوسط إلى غير ذلك تأسيسًا على المناخ أو الموقع الجغرافي، ولست أقلل من حقيقة هذا الطابع المركزي التوحيدي للسلطة عبر تاريخ مصر القديم والوسيط والحديث. ولكني أقول، عن الاقتصار على هذا الطابع، موقف وصفي غير جدلي، لا يكشف عما وراءها من وقائع ومواقف اجتماعية وطبقية، بل لا يفسر حركة الاستمرار التاريخي بكل تعرجاتها وانقطاعاتها وتغييراتها. وفضلاً عن هذا، فإنها لا تشكل – ولا ينبغي أن تشكل – السمة السرمدية للخصوصية المصرية التي تحتجزها عن فعل تاريخي خلاق قد يكون نقيضًا تاريخيًا – أو بتعبير أدق – تخطيًا تاريخيًا لها.

على أن اجتهاد الدكتور عبد الملك هو دعوة حارة لتحديد خصوصية مجتمعنا العربي عامة والمصري بوجه خاص، فلا شك كما يقول الدكتور عبد الملك أن "تبين الفروق النوعية يمكننا من تبين سبيل التحرك الأكثر فاعلية"

وإذا كنت اختلفت مع الدكتور عبد الملك في تحديد هذه الفروق النوعية، فإن سؤاله يظل معلقًا.. كيف تتحقق عصريتنا الأصلية؟

ولقد كنت أحب أن أواصل الحوار في هذا الموضوع مع مفكرين من أبرز مفكرينا العرب المعاصرين تناولا الموضوع نفسه بجدية وعمق، هما الدكتور زكي نجيب محمود والأستاذ عبد الله العروي، وإذا لم يكن المجال يسمح لي بحوار تفصيلي، فلا أقل من إشارة سريعة لبعض ملامح من فكرهما، معترفًا منذ البداية أنها ستكون قاصرة بل مخلة.

في كتاب "تجديد الفكر العربي" يسأل الدكتور زكي نجيب محمود السؤال نفسه عن الأصالة والعصرية، ويجتهد للإجابة عليه، إنه في الحقيقة يرفض التراث كله من حيث المضمون، ولكنه يختار بعض أشكاله التي تفيدنا في معاشنا الراهن على حد تعبيره، وهو يقف هذا الموقف الانتقائي النفعي نفسه من

الفكر الحديث. على أنه إلى جانب ذلك يسعى لاكتشاف بعض السمات العامة في تراثنا العربي. فهي تارة العقلانية، وهي تارة بين العقلانية والوجدانية، وهي تارة ثالثة ثنائية؟ تحتضن كل أطراف المقولات والتصورات المتعارضة المادية والروحية، العقلية والوجدانية، الجزئية والكلية، إلى غير ذلك. وهي تارة رابعة تغليب للسلوك العملي التقييمي. إنه في الحقيقة يتخذ من التراث منحى وصفيًا تحليليًا، لا يتبينه في إطار ملابساته الخاصة، وتكويناته الاجتماعية والتاريخية، ولهذا يأتي موقفه موقفًا انتقائيًا نفعيًا عمليًا خالصًا شأنه في ذلك شأن موقفه من الفكر الغربي.

أما الأستاذ/ عبد الله العروي فيقف على الطرف المناقض تمامًا لموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربي الحديث، إنه لا يجد سبيلاً لنا إلى الحديث إلا بانتهاج الفكر والسلوك الذي انتهجته أوربا منذ أربعة قرون. أما موقفه من تراثنا العربي القديم فهو رفض كامل للسلفية، رفض كامل للبحث عن نموذج إنساننا العربي وراءنا لا أمامنا، وإن كان قد يقف أحيانًا وبشكل جزئي- موقفًا انتقائيًا عمليًا من هذا التراث داعيًا إلى التركيز والإبراز لجوانبه الإيجابية. على أن القول

بانتقائية الأستاذ العروي قول ينقصـــه الدقـــة والإنصـــاف. فالأستاذ العروي يتبنى الماركسية، ويدعو إلى تبنيهـــا كـــأداة وحيدة لتحديثنا. وهذه الوقفة النظرية تجعله من ألد خصـــوم أي موقف انتقائي. على أنه لا يدعو إلى الماركســـية كعلـــم وكتطبيق، بل هي دعوة إلى الأيديولوجية الماركسية كنقطـــة بداية في طريق التحديث. إنها الدعوة الماركســـية العامـــة لا العلم الماركسي المطبق علـــى الواقـــع العينـــي.. والـــدعوة الماركسية دعوة ينبغي أن تقوم بها كما يقول الأستاذ العروي نخبة مثقفة عربية تمهد السبيل بدعواها للمرحلة العلمية مـــن الماركسية بعد إقامة الأساس الموضوعي المادي لها. علـــى أن الأستاذ العروي – سواء بسواء كالدكتور زكـــي نجيـــب محمود – يغلب على تحليله التجريد والتعميم علـــى حســـاب النظرة الموضوعية العينية للتكوينات الاجتماعية التي يقـــوم عليها الفكر، بل أخشى أن يكون مفهومه للماركسية، وخطته لتحقيق التحديث، مفهومًا وخطة ينقصهما الجدل المادي.

أعرف أنها أحكام سريعة ينقصها التوثيق والتدقيق علـــى أني أتطلع إلى المناقشة التي قد تكون سبيلاً للتوضيح الأعمق والحوار الأكثر تفصيلاً.

وأعود إلى السؤال الذي أراه معلقًا أمامي بعناصره المختلفة.. ما السبيل لتحديد معالم أصالتنا أو خصوصيتنا؟ ما موقفنا من تراثنا القديم؟ ما موقفنا من العصرية؟ ما هو الطريق إلى التحديث، إلى النهضة؟ عناصر متنوعة، ولكنها تشكل منظومة واحدة متداخلة. ولا أزعم منذ البداية أنني أملك عصا موسى، أو أنني قادر على حل العقدة الفردية بضربة واحدة، وإنما أقول بتواضع جم إنني أجتهد مع المجتهدين في تحديد معالم الطريق...

أولاً : لسنا في حاجة إلى تأكيد خصوصية العرب أو أصالتهم. فكل شعب له خصوصيته وله أصالته التي تتراكم عبر خبراته التاريخية، وملابساته الموضوعية المختلفة والمتنوعة. والقضية ليست قضية امتحان لخصوصية العرب وأصالتهم بقدر – ما هي تحديد لنوعية هذه الخصوصية – على حد تعبير الدكتور عبد الملك تحديدًا يدفع إلى مزيد من الوعي بتاريخنا، بحقيقتنا الماضية والحاضرة، ويغذي معركة المواصلة التاريخية بشكل فعال.

ولا شك – كما ذكرت من قبل – أن المظاهر التي حدد

بها الدكتور عبد الملك الخصوصية المصرية هي بعض مظاهر موجودة عبر تاريخنا، ولكنها ليست السمة المعبرة عن جوهر التجربة المصرية. إنها سمة لأبنية علوية ترتبط بتكوينات اجتماعية واقتصادية وأنشطة ومواقف جماهيرية قاعدية، ما أشد أهميتها في تحديد حقيقة هذه الخصوصية. إن طريقة تحديد الخصوصية هي طريق الدراسة العينية الدقيقة لمختلف مراحل التاريخ مرحلة مرحلة، لاستخلاص خصوصية كل مرحلة، بتكويناتها وعملياتها الاجتماعية المختلفة، وملابساتها التاريخية وكشف قانونها المحرك الأساسي والوصول من استقراء هذه المراحل المتعددة المختلفة إلى تحديد الخصوصية العامة لو صح التعبير، في غير تثبيت أو تجميد أو تجريدية أو إطلاق. يصدق هذا على دراستنا لخصوصيتنا المصرية، أو دراساتنا لخصوصيتنا العربية، ولعل دراستنا لخصوصيتنا أو أصالتنا العربية، تستلزم الدراسة العينية المحددة للتفاعل والتداخل بين مختلف الأقطار العربية في تنوعها ووحدتها في كل مرحلة من المراحل، ثم عبر المراحل التاريخية جميعًا، على أني قد أزعم أن حاجتنا إلى الدراسة العينية الدقيقة لواقع أمتنا

العربية في أقطارها المختلفة، وفي مؤسساتها السياسية والاجتماعية المتنوعة، وفي إطار عصرنا الراهن هي نقطة البداية الحقيقية التي يفرضها إلحاح الحاجة إلى رؤية ثورية موضوعية نسلح بها نضالنا العربي الراهن. إن هذا لا يلغي ضرورة التصدي لدراسة خصوصيتنا العربية في مسارها التاريخي الطويل. على أن الحاجة أكبر إلى هذه الدراسة العينية لواقعنا الراهن، وإن كنت أعترف أن الدراسة العينية لتاريخنا الطويل في تكويناته المختلفة هي بُعد من أبعاد الإدراك الصحيح لهذا الواقع الراهن. على أن الدراسة لهذا الواقع الراهن قد تكون سبيلنا كذلك لحسن إدراكنا لماضينا التاريخي. أقولها بصراحة.. وقد أختلف هنا مع الأستاذ العروي – إن الدراسة العينية الدقيقة لواقعنا العربي الراهن في مختلف تكويناته هي سبيلنا الذي لا سبيل غيره لتسليح نضالنا بالرؤية الصحيحة. الدعوة الأيديولوجية وحدها أصبحت خطوة متخلفة، بل لا قيمة لهذه الدعوة الأيديولوجية في عصرنا الراهن – ما لم تختبر في تصورات ونظرية ونجاحات عملية تتعلق بواقعنا، بنضالنا، بحاجات أمتنا وتطلعاتها الاجتماعية والقومية.

ثانيًا : أما فيما يتعلق بالموقف من تراثنا القديم، فلا ينبغي أن يكون موقف الرفض أو الاستهانة أو الاستخفاف، ولا موقف التقديس والتقليد الأعمى، ولا موقف الانتقائية والتجزيء والنفعية، ولا ينبغي أن يكون موقفًا من مضمون دون شكل أو أشكال دون مضمون. التراث كله، بكل ما فيه، من مدارس مختلفة، متصارعة من مواقف عقلانية، أو لا عقلانية هو تراثي الثقافي، يستوي في هذا الخوارج والأشاعرة والمعتزلة والصابئة والشيعة والمتصوفة وما شئت من ملل ونحل ومذاهب واتجاهات أدبية أو فنية أو علمية أو إدارية. أنا لا أختار بين هذه الاتجاهات، لا أنتقي، وإنما أستوعب التراث كله استيعابًا نقديًا في إطار واقعه التاريخي الاجتماعي الخاص. الاستيعاب النقدي ليس انتقاء فحسب أو تقييمًا لجانب منه على حساب جانب، وإنما هو إدراك ووعي موضوعي لحقيقة التراث في ملابساته الموضوعية التاريخية. لعلي أجد المعتزلة أقرب إلى اليوم من أهل السنة، أو رجال العلم أقرب إليَّ من رجال المجاهدة الصوفية.

ولكن المذهب السني والصوفي سواء بسواء كالمعتزلة ومنجزات العلماء العرب، وغير ذلك من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات، هو تراثي، الذي أتدارسه وأعيه وأتفهم حقيقته، نشأته، تطوره، صراعاته، امتداداته، تحولاته في إطار واقعه الموضوعي، وفي إطار النظرة التاريخية إلى التراث كله. العمل العقلي النقدي في التراث والوعي النقدي العلمي التاريخي بهذا التراث في جوانبه المختلفة وحركته المتنوعة، هو الموقف الصحيح من التراث في تقديري. وهو ليس إحياء لكتاب دون كتاب، أو لمدرسة أو مذهب دون مدرسة أو مذهب، وإنما هو إحياء تاريخي نقدي لتاريخ شامل وإشاعته ونشره بمختلف وسائل التعبير والاتصال والثقافة المعاصرة، واستلهامه كذلك استلهامًا نقديًا في مختلف وسائلها التعبيرية الأدبية والفنية، إن الموقف من التراث ليس موقفًا عمليًا نفعيًا يفيدنا في معاشنا الراهن، وإنما هو تعميق لإحساسنا التاريخي بحقيقتنا وتأصيل لذواتنا، لا بالتقليد الأعمى ولا بالتردد البليد ولا بالتقديس المطلق،

ولا بالانتقاء الجزئي، وإنما بالاستيعاب النقدي التاريخي. قد أضغط وأشدد على مرحلة وعلى اتجاه يؤكد هذا الموقف النقدي، ولكن دون أن أقف موقف الانتقاء الجزئي أو الموقف النفعي العملي، التراث كله تراثنا، فلنحسن إدراكه واستيعابه واستلهامه وكشف حقائقه بطريقة نقدية تاريخية خلاقة.

هذا في تقديري هو الموقف الصحيح من التراث، ولعل الأستاذ العروي في غضون كتابيه "الأيديولوجية العربية" و"أزمة المثقفين العرب" (الذي ترجمه إلى العربية بعنوان العرب والفكر التاريخي "يتبنى هذا الموقف رغم بعض نبراته الرافضة وبعض عباراته التي قد تتضمن موقفًا انتقائيًا.

على أني أحب أن أقول في النهاية أن ما أقصده بالتراث، ليس هو التراث المكتوب فحسب بل التراث بمعناه الحي الشامل المتحقق في مختلف أشكال التعبير الفكري الأدبي أو الفني أو السلوكي عامة، بل أضيف إليه كذلك التراث الشعبي. إن إحياء هذا التراث واستيعابه استيعابًا نقديًا تاريخيًا واستلهامه استلهامًا خلاقًا؛ هو بُعد من أبعاد ملامحنا القومية.

ثالثًا : ولعل هذا الموقف من التراث النقدي التاريخي هو نفسه الموقف المنهجي الصحيح من تجارب عصرنا وخبراته المختلفة، إنه الاستيعاب والتفهم النقدي التاريخي لحقائق العصر، بل أكاد أقول إننا لن نحسن الموقف من تراثنا إذا لم نحس الموقف من عصرنا. إن هذا الموقف النقدي من تراثنا هو نفسه الذي يجعلنا في قلب معركة التحديث، بل لعلنا لن نستطيع فهم هذا الموقف النقدي من تراثنا إلا ونحن في قلب معركة التحديث كذلك.

على أن الموقف من العصر ليس سواء بسواء كالموقف من التراث، إنه ليس مجرد موقف نقدي تاريخي، وليس مجرد إشاعة ونشر وتعميق لإحساسنا التاريخي بهذا العصر. إنه موقف نقدي، ولكنه كذلك موقف نضالي عملي. لن ننتصر في معركة التحديث بالوعي النقدي التاريخي وحده، بالأيديولوجية الماركسية وحدها، وإنما بهذا الوعي النقدي وبهذه الأيديولوجية وممتزجة بقوى النضال من أجل التغيير الثوري لواقع أمتنا العربية الممزقة، المتخلفة. موقفنا من معركة التحديث لن تقوم بها نخبة مثقفة، ولن تتحقق بدولة مركزية تجمع في يدها كل السلطات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية بغير دلالة

اجتماعية محددة، وإنما هي نضال جماهيري مؤسس على وعي نظري بحقائق واقعنا، بحقائق عصرنا من أجل إقامة سلطة ديمقراطية تقدمية يتحقق بها القضاء على التخلف الاقتصادي والاجتماعي والتمزق القومي، ويتوفر بها أوسع وأعمق مشاركة ديمقراطية إيجابية للجماهير العربية في تنظيم حياتها وتطويرها وتجديدها إلى غير حد. هذه هي عصريتنا الحقيقية، ليست عصرية وعي أيديولوجي فحسب مهما كان ثوريًا، وليست عصرية أجهزة ومؤسسات مهما كانت علميتها، وليست مجرد دعوة إلى رفض السلفية أو تبني العقلانية عامة، بل هي الفعل التاريخي الثوري لجماهير أمتنا العربية المسلحة بالنظرية الثورية. ليست هذه هي عصريتنا فحسب بل هي كذلك الطريق لتحقيق خصوصيتنا وأصالتنا كذلك. العصرية والخصوصية وجهان لعملة واحدة، هي الفعل التاريخي المؤسس على الوعي الثوري. بانتصارنا في معركة العصرية تنتصر خصوصيتنا وأصالتنا، وبالوعي بخصوصيتنا وأصالتنا وبالنضال من أجل تحقق ذواتنا الحرة، المتفتحة المتقدمة تتحقق عصريتنا. إننا لا نقف من الفكر الأوروبي أو ما يسمى بالفكر الغربي موقف التقديس أو موقف الاستخفاف والتعالي، أو موقف الرفض المطلق أو موقف الانتقائية، وإنما نتسلح منه بثمرات العلم الإنساني مطبقين هذه الثمرات تطبيقًا نقديًا خلاقًا على واقعنا الخاص.

والماركسية هي بعض هذه الثمرات الغنية في مجال الثورة الاجتماعية. ليست هناك ماركسيات كما يقال في الفكر الغربي اليوم. وإنما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقها باختلاف النوعيات القومية والاجتماعية. وهي ليست نظرية نهائية جاهزة؛ وإنما خطوط عامة توجه وترشد إلى العمل. وشرط نجاحها هو إدراكها المحدد النوعي للخصائص المحددة النوعية في كل تجربة محددة نوعية. لهذا فهي تغني وتعمق بالخبرات والتجارب المتنوعة.

وإذا كنت أتفق مع الأستاذ العروي في الدعوة إلى تبني الماركسية سبيلاً لتحديثنا، بل سبيلاً كذلك لأصالتنا؛ فإنني لا أقف معه عند حدود الدعوة الأيديولوجية ولا عبر الحدود التي تميع حقيقة الماركسية. فما أحوجنا فوق هذا وذلك إلى أن يمتزج وعينا الثوري بنضالنا الجماهيري امتزاجًا عميقًا.

إن الأصالة ليست مجرد بحث عن الجذور أو عودة مستسلمة بليدة إليها، أو استعادة جامدة لها، وإنما هي تحرير وتحريك واع للجذور إطلاقًا لطاقاتها وقدراتها على الخلق والإضافة. والجذور الحقيقية هي الجماهير صانعة التاريخ الحقيقي وحاملة خصائصه النوعية، بانطلاقها الواعي ومشاركتها الديمقراطية تتحقق الأصالة والعصرية بضربة تاريخية واحدة.

تقولون.. لقد انتقلت بنا من مجال الأيدلوجيات إلى مجـــال العمل السياسي الجذري. نعم. أعترف ولكن هذا في تقديري هو الطريق الصحيح، بل أزعم أنـــه الطريـــق الوحيـــد. إن طريق الثورة الاجتماعية طريق التحرر والاشتراكية والوحدة القومية الديمقراطية والثورة الثقافية؛ هو طريـــق الأصـــالة وطريق الخصوصية، وهو كذلك طريق العصرية والتحديث.

الفكر العربي المعاصر
في مواجهة التراث

مرحلة جديدة من الخطاب النظري أخـــذت تتبلـــور فـــي الثقافة العربية المعاصرة. وهي ليست مجرد عزاء عن هـــذا الوضع الركيك، بل المأساوي الذي يعانيـــه العـــالم العربـــي اليوم، بل لعلها أن تكون تعبيرًا عما يحتدم ويتخلق داخل هذا الوضع نفسه، إن الخريطة الثقافية المتفجرة تفضح مـــا وراء الخريطة السياسية من صراعات وإرهاصات تؤذن بتحولات عميقة. وقد يكون صحيحًا ما يقال من أننا في مهب حركـــة "نهضة" جديدة، وخاصة على المستوى الفكري، ففي مواجهة المحنة الراهنة (التي تؤرخ عامة بالهزيمة العســـكرية عـــام ١٩٦٧، ثم بتعميق هذه الهزيمة سياسيًا واقتصاديًا بـــالانقلاب الساداتي اليميني عام ١٩٧١)، بدأ الاستقطاب والفرز يـــزداد وضوحًا وحدة بين مختلف القـــوى الاجتماعيـــة والتيـــارات الفكرية المتعارضة التي كان يميع تعارضها خلال الستينات، وخاصة حول القضايا القومية والاجتماعية.

وشأن كل مراحل الأزمة والتحول دائمًا، ما أكثر ما يتخذ الأمر مظهر العودة إلى الماضي، إلى الينابيع الأولى للتراث القومي عامة، أو الديني بوجه خاص، في محاولة لإعادة النظر، إعادة التفسير، إعادة التقييم، في ضوء مقتضيات اللحظة الجديدة الحاضرة، وبحثًا عن مشروعية تراثية للسلوك في هذه اللحظة الجديدة، إن الماضي لا يتحكم في الحاضر، بل الحاضر هو الذي يتخذ من الماضي سندًا لمشروعية مشروعه "الحاضر – المستقبل". وما أكثر القوى المتصارعة في الحاضر وعلى الحاضر، وما أكثر مشروعاتها كذلك. ولأنها محاولات للبحث أو للتبشير بنقطة بداية جديدة. تبرز ضرورة المقدمات. ولهذا ما أكثر ما تصبح مقدمة ابن خلدون استلهامًا لأكثر من مقدمة.

فمثلاً نجد حسن عامل المفكر اللبناني يقول في مقدمة كتابه "مقدمات نظرية: القسم الأول في "التناقض" ص ٥ – ٦ بيروت ١٩٧٣. "ولا أخفي على القارئ أنني حذوت في نهجي هذا حذو ابن خلدون في مقدمته، وكنت في نهجي سائرًا في نهجه. وكنت فيه ماركسيًا، وما وجدت في هذا تناقضًا، بل تكاملاً. ففهمت أن طريق الفكر الماركسي اللينيني هو طريق الوصول إلى تملك واقعنا الاجتماعي التاريخ في تراثه وحاضره".

ونجد حسن حنفي المفكر المصري يقول في نهاية كتابه "التراث والتجديد (ص٢١٦، القاهرة ١٩٨٠) "هذا الجزء من التراث والتجديد كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول "علم الإنسان".. (وهو) أشبه بمقدمة ابن خلدون، بالنسبة لكتابه تاريخ العرب والبربر، ولكن هذه المرة عن النهضة وليس عن الانهيار".

ونجد محمد عابد الجابري المفكر المغربي يقول في نهاية كتابه "نحن والتراث ص ٤٠٤ بيروت ١٩٨٠" "إن دعوة المستقبل – بل رسالته – تتطلب منا تحرير واقعنا من السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت من الخلدونية تبقى بدون مستقبل، وتهددنا نحن كذلك بنفس المصير. إن ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب أن ننجزه وليس ما أنجزته". ونجد الأمر نفسه في المقدمة التي نشرها المفكر السوري طيب تيزيني؛ كمدخل لمشروعه الكبير عن التراث العربي الإسلامي، كما نستطيع أن نتبين هذا بشكل ضمني في أكثر من مشروع ثقافي جديد عن التراث أو في جزء كبير منه، عند زكي نجيب محمود، أو أدونيس أو حسين مروة أو الكثير غيرهم.

والواقع أن هذه الكتب والدراسات تتخذ شكل مقدمات – صراحة أو ضمنًا، جزئيًا أو كليًا – لأنها جميعًا تسعى لتحديد معالم منهج للدراسة، فضلاً عن أنها محاولة للإجابة عن إشكال لا يتعلق بالتراث نفسه فحسب. بقدر ما يتعلق أساسًا بواقعنا العربي الراهن. وتختلف المناهج (كما تختلف الإجابات بالطبع) وتتوزع بين الظاهراتية والماركسية والوضعية والمثالية، والمثالية الدينية والمادية الفجة والانتقائية. ويحتدم بينها الصراع الذي هو تعبير عن الصراع الطبقي والاجتماعي عامة في الحقل الفكري العربي.

ولهذا قد يكون من المغالاة، أن نعتبر القضية الدينية أو الإسلام على وجه التحديد؛ هو مدار النشاط الفكري العربي الراهن، وقضيته الأولى وخاصة بعد الثورة الإيرانية كما يقال. حقًا، لقد أثارات هذه الثورة انبهار عدد من المثقفين العرب، إلى حد أن جعل بعضهم من طابعها الديني الطريق الذي لا طريق غيره للتحرر والتقدم وتجاوز كل ما يعانيه واقعنا العربي المتخلف، بل لعلنا نجد بعض قدامي الماركسيين في مصر خاصة يأخذ في البحث عن نظرية

جديدة تجمع في صيغة نظرية واحدة بين الليبرالية والدين والقومية والماركسية! إن الدين عامة، والإسلام بوجه خاص جانب بالغ الأهمية من جوانب النشاط الفكري العربي الراهن ولكنه ليس القضية المحورية.

ولن يتاح لنا في هذا المجال المحدد أن نعرض لمختلف مظاهر هذا النشاط الفكري، ولهذا فسنكتفي بعرض دراستين(*) أخيرتين من أبرز ما نشر أخيرًا حول التراث والفلسفة العربية الإسلامية عامة:

- الكتاب الأول هو الكتاب "نحن والتراث": قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي "دار الطليعة – بيروت ١٩٨٠. تأليف د. محمد عابد الجابري".

(*) اليسار العربي. إبريل 1981 باريس هذا المقال كان يتضمن عرض دراسة ثالثة لكتاب "النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي" لحسين مروة، ولكن هذا الجزء من المقال نُشِّر مستقلاً وبشكل أكثر تفصيلاً في الكتاب الذي صدر عن "حسين مروة" عن دار الفارابي. على أن هذا المقال بدراساته الثلاث قد نُشِّر في مجلة **La pensèe** الفرنسية والمقال الخاص بكتاب حسين مروة منشور بشكل مستقل في هذا الكتاب.

وهو في الحقيقة مجموعة من دراسات سبق أن أسهم بها الجابري في ندوات حول الفلسفة العربية الإسلامية، ثم جمعها في هذا الكتاب مع مقدمة تحدد الأسس المنهجية لهذه الدراسات وبعض النتائج العامة لها. وفي الكتاب مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، ومشروع لقراءة فلسفة ابن سينا المشرقية، ومشروع قراءة لفلسفة ابن رشد، ثم دراستان عن ابن خلدون إحداهما عن أبستمولوجية المعقول واللا معقول في مقدمة ابن خلدون، والثانية حول ما تبقى من الخلدونية أو مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون. والكتاب في الحقيقة – سواء اتفقنا أو اختلفنا مع منهجه أو نتائجه – يقدم أفكارًا جديدة في تفسير الفكر العربي الإسلامي.

وهو في مجمل دراسته يسعى – كما يقول في المقدمة – إلى أن يجعل التراث حاضرًا لنفسه ومعاصرًا لنا. وهو بهذا يستهدف الإجابة على الأسئلة التالية: كيف نعيد مجد حضارتنا، وكيف نحيي تراثنا، ثم كيف نعيش عصرنا وكيف نتعامل مع تراثنا، ثم كيف نحقق ثورتنا وكيف نعيد بناء تراثنا، القضية عنده إذن ليست مجرد دراسة أكاديمية للتراث

بل هي دراسة نضالية إن صح التعبير، تجعل من دراسة التراث جزءًا من مهام إنجاز الثورة العربية، وهذا ما نجده في الحقيقة في كل الدراسات الخاصة بالتراث مهما اختلفت مناهجها، ورؤيتها لطبيعة التغيير أو الثورة المنشودة. وينتقد الجابري الدراسات التراثية سواء اليمنية منها أو اليسارية. ويتهمها بالسلفية، وذلك في دراستها للتراث بالاستناد إلى معيار سابق جاهز، ونكاد نستشعر في نقده لليسار أنه يقصد كتاب طيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" وإن لم يشر إلى هذا صراحة، على أن الجابري ينتقد الفكر العربي عامة على أساس أنه يفتقد الموضوعية والتاريخية (ولعله في هذا يذكرنا بكتاب عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة). فضلاً عن سيادة نزعة سلفية مؤسسة أبستمولوجية على طريقة في التفكير هي قياس الغائب على الشاهد. والغائب هو المستقبل والشاهد هو الماضي؛ أي إنه يتهم الفكر الجابري إلى ضرورة القطيعة الأبستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث، ولا سبيل إلى ذلك إلا بكسر بنية العقل العربي المنحدر من عصر الانحطاط وكسر ثابته البنيوي؛ أي هذا الشكل القياسي المسيطر. وهو

المحتوى المعرفي الإبستمولوجي والمضمون الأيـديولوجي. ويقيم دراسته أساسًا على المضمون أو الوظيفة الأيديولوجية للفكر الفلسفي. ذلك أن المنظومة الأبستمولوجية في رأيه يمكن أن تحمل أكثر من أيديولوجية. وفضلاً عن هذا؛ فإن الفلسفة الإسلامية نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة (ص ٣٤) والخطأ في كثير من الدراسات الخاصة بالفلسفة الإسلامية في رأي الجابري يكمن في الخلط بين المحتوى المعرفي والمفاهيم الأيديولوجية، ففي العصر الهليني والقرون الوسطى المسيحية والإسلامية ظلت المادة المعرفية الموظفة في المنشآت الفلسفية هي هي. وإن الشيء الوحيد الذي كان يتغير هو الاستغلال الأيديولوجي لتلك المادة المعرفية (ص ٣٦) حقًا أنه لا ينكر ما تحقق من تقدم في مجال البحث العلمي ولكنه ــ كما يقول ــ لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد. الجديد في الفلسفة الإسلامية ليس في المعارف وإنما في الوضعية الأيديولوجية (٣٧ – ٣٨) إن الفلسفة الإسلامية لم تكن إلا خطابًا أيديولوجيًا مناضلاً. فالكندي يناضل دعمًا للتيار العقلاني ــ الذي يمثله المعتزلة ــ ضد التيار الغنوصي من ناحية، وضد التزمت

الديني من ناحية أخرى، والفارابي لم يكن كتابه الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو وكتاباته حول المدينة الفاضلة، إلا محاولة لتوحيد المجتمع العربي الإسلامي الممزق في عصره، بتأكيد وحدة الحقيقة الكونية في أساس عقلاني. ولهذا يعتبره الجابري روسو العرب في العصور الوسطى، أما ابن سينا فقد كان كذلك مناضلاً من أجل قضية، وإن كانت قضيته هي الاتجاه الروحي الغنوصي.

على أنه في مواجهة هذه الفلسفة الشرقية التي يغلب عليها الطابع الروحي الغنوصي؛ تقف الفلسفة في المغرب وفي الأندلس رافضة الطريق الذي سلكه فلاسفة الشرق. إن جوهر فلسفة المغرب والأندلس يتمثل أساسًا في ابن رشد، ابن مجتمع الموحدين وفلسفة ابن تومرت. وإذا كانت فلسفة المشرق أقامت خطابها الفلسفي أساسًا على قياس الغائب على الشاهد الذي انتهى بها إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، فإن الخطاب الفلسفي في المغرب والأندلس وخاصة عن ابن رشد هو عدم دمج الدين في الفلسفة أو الفلسفة في الدين، فلكل منهما منطقه الخاص، وإنما يتطور كل منهما من داخله على أساس من عقلانية نقدية. ولم يكن ابن رشد

إلا تعبيرًا عن تيار عام نجده في الفقه عند ابن حـــزم وفـــي النحو عند ابن مضاء، وفي التوحيد عند ابن تـــومرت، كـــل نجده بعد ابن رشد في مقدمة ابن خلدون التي تحتفظ – على حد تعبير الجابري- بأريج عطـــر الرشـــدية، بـــل يضـــيف الجابري إلى هذا التيار المغربي الأندلسي العام ابـــن باجـــة، وابن طفيل. والجابري يفسر هذا تفسيرًا اجتماعيًا تاريخيًـــا. فالشرقيون حاولوا دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الـــدين طلبًا للوحدة الفكرية التي يراد لها أن تصنع وحدة المجتمـــع والدولة. أما في المغرب والأندلس فلم تكـــن هـــذه المشـــكلة مطروحة بنفس الحدة. ولهذا يقوم الفلاسفة وابن رشد خاصة بفصل الدين عن الفلسفة إنقاذًا للدين والفلسفة علـــى الســـواء (ص ٢٦٣). والمهم عند الجابري أن في الفلسفة الإســـلامية عقليتين: عقلية شرقية وعقلية غربية، الأولى فارابية ســـينية صوفية: والثانية رشدية واقعية (ص ٢٨٣). وفي رأيـــه أن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة العقلية فـــي الإســـلام لا ينبغي أن تعزي إلى الغزالي؛ بسبب كتابه "تهافت الفلاسفة" وإنما إلى ابن سينا الذي يعد – كما يقول الجـــابري – أكبـــر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام.

ما أكثر العناصر الأخرى في كتاب الجابري التي كنت أحب أن أعرض لها، ولكن هذه العجالة لا تسمح لي بذلك، ولهذا قد اكتفي ببعض الملاحظات – التساؤلات.

إلى أي حد يمكن الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الأيديولوجي؟ قد يصح هذا من حيث المبدأ ومن حيث بعض الظواهر، على أن الإضافات العلمية المعرفية في الفكر العربي الإسلامي؛ لم تكن مجرد امتداد للفكر اليوناني بل كانت نتيجة لأوضاع اجتماعية وتاريخية ومنجزات علمية جديدة. وبالتالي كانت ذات دلالة أيديولوجية وذات فاعلية أيديولوجية، وتأثير في الفكر الفلسفي نفسه.

إلى أي حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم (ما أريد أن أفسره أيديولوجيًا بأيديولوجية شوفينية مغربية) بين الفكر الإسلامي في المشرق، والفكر الإسلامي في المغرب؟ حقًا، هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا، والفكر هناك من ناحية الملابسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية عامة، ولكن هل من الممكن تعميم الظواهر الفكرية بحيث نجعل لها شبه خصوصية جغرافية؟ ألا نجد اختلافًا – يقره الجابري نفسه – بين مكونات الفكر خلال مرحلة المرابطين وبين

مكوناته خلال مرحلة الموحدين؟ ألا نجد بعــض التيــارات المغربية شبيهة بالتيارات فــي المشــرق؟ ألا نجــد التيــار الأشعري سائدًا في بعض الفترات التاريخية فــي المشــرق والمغرب على السواء، إن لم يكن في أغلب الفترات؟ بل ألا نجد منهم قياس الغائب على الشاهد منهجًا سائدًا على السواء، إن لم يكن في أغلب الفترات؟ بل ألا نجد منهج قياس الغائب على الشاهد منهجًا سائدًا عند بعض المفكرين في المغــرب، بل قد نجده عند ابن خلدون نفسه؟ ألسنا نجد ابن باجة امتدادًا للفارابي مع الاختلاف بــالطبع الــذي يتعلــق بــالظروف الاجتماعية والتاريخية. وهل نستطيع ببساطة أن نضم ابــن طفيل إلى المنظومة الرشدية؟! ألا نجد فــي هــذا التقســيم المشرقي/ المغربي الذي يقول به الجابري نوعًا مــن الــلا تاريخية في تحديد وتحليل الظواهر، أو نوعًا مــن التعمــيم التجريدي في تفسير الظواهر؟! بل ألا نجد فيها – لا محاولة للتفسير بالأوضاع الاجتماعية أو اختلاف الظروف التاريخية – بل محاولة للتفسير الأيديولوجي للأيديولوجية؟ فلسنا مــثلاً نستطيع أن نفسر الفكر الشرقي – كما يــذهب الجــابري – بالرغبة في التوحيد الاجتماعي والسلطوي فحسب!

وفضلاً عن هذا، فمهما كان اختلافنا أو اتفاقنا حول حدود الطابع الغنوصي في فلسفة ابن سينا، فلا نستطيع أن نقبل الحكم عليه بالعرقية الفارسية، بل اعتباره المسئول عن انحطاط الفكر الفلسفي الإسلامي! إن كتابه "القانون" في الطب ليس مجرد كتاب في الطب، بل هو جزء من منظومته الفكرية العامة. ولهذا قد يكون تبسيطًا للأمور القول بأن ابن سينا يقول بأسبقية الماهية على الوجود. رغم ما قد نجد في نصوصه وممارساته الطبية ما يتعارض مع هذا.

ولعل دراسة حسين مروة لابن سينا في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" أن تدفعنا على الأقل إلى إعادة النظر في هذه المسألة. فلقد انتهى في دراسته تلك إلى أسبقية الوجود في الماهية في فكر ابن سينا مستندًا إلى نصوص وتحليل جاد لهذه النصوص.

ما أكثر ما كنت أحب أن أتحدث عنه وأناقشه في كتاب الجابري لولا ضيق المجال، على أن هذا الكتاب برغم ما قد نختلف معه سواء من حيث المنهج، أو من حيث بعض النتائج؛ يكشف عن مفكر على درجة عالية من الجدية والجسارة الفكرية.

- أما الكتاب الثاني فهو "التراث والتجديد" للدكتور حسن حنفي. (المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠).

ويعد هذا الكتاب في غير مغالاة، فضلاً عن رسالته الجامعية "مناهج التفسير" وهي دراسة في علم أصول الفقه، ثورة في الدراسات الإسلامية وخاصة في أصول الفقه.

والكتاب مقسم إلى خمسة أقسام: يناقش القسم الأول معنى التراث والتجديد" فالتراث عنده "ليس تراث الماضي الموروث فحسب، بل هو في نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات. إنه ليس مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموعة تحقق هذه النظريات في ظرف معين وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم (ص ١١). وعلى هذا فالتراث - مخزون نفسي عند الجماهير وهو جزء من الواقع – الحاضر. إننا على حد قوله نعمل بالكندي كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات. وبالتالي يكون تراثنا القديم حيًّا يرزق يوجه حياتنا اليومية" (ص ١٤). إن التراث جزء من مكونات الواقع، وعلى هذا فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا الحاضرة، وتجديد التراث هو إعادة تفسير

التراث طبقًا لحاجات العصر، على أن تجديد التــراث لــيس غاية في ذاته، بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته وحل مشاكله. ولــن يــتم هــذا إلا بتحليل الموروث القديم، وتحليل البنية النفسية للجمــاهير وتحليل بنية الواقع (ص ٢٥) والدراسات التراثيــة الســابقة قاصرة: فهي إما تدرس التراث باعتبار أن الماضي حــوى كل شيء، أو تدرسه على أســاس أن القــديم لا قيمــة لــه، أو تدرسه في محاولة التوفيق بين التراث والتجديــد. وهــذه مناهج خاطئة. إن قضية التراث كما يرى حسن حنفي هــي التنظير المباشر للواقع دون إهمال للمخزون النفسي للجماهير أو استنباط الواقع من نظرية مسبقة. إنها فــي رأيــه أزمــة ناجمة عن المناهج المتخذة لتحقيق هذا التغييــر، فهــي إمــا محاولة للتغيير بواسطة الماضي، أو بواسطة الجديد استلهامًا من نظرية منقولة، وإما بواسطة القديم والجديد معًــا بشــكل توفيقي. إن عملية التراث والتجديد ينبغي أن تنبع من واقــع البلاد. وهي القضية الجوهرية للبلاد النامية عامة، هذه البلاد المتطلعة إلى التحرر والتنمية والتقدم. ولهذا يستهدف "التراث والتجديد" تكوين حركة جماهيرية شعبية وحزب ثوري يكون هو المحقق للثقافة الوطنية الموجهة لسلوك الجماهير وتغيير الأطر النظرية الموروثة طبقًا لحاجات العصر، ابتــداء مــن علم "أصول الدين" الذي يعطي الجماهير الأســس النظريــة

العامة التي تحدد تصوراتنا للكــون (ص ٦١) بهــذا يمكــن الانتقال من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلـــى تأسيس العلم ومن الإصلاح النسبي إلى التغييــر الجــذري. ولا يمكن – كما يقول حسن حنفي – أن يتحقق هذا بالطبقــة البرجوازية، ولو كانت وطنية بل هو عمل لطليعــة الطبقــة العاملة؛ لأنه إعادة لتفسر التاريخ من وجهة نظرهــا وبنــاء على متطلباتها، والمثقفون جزء من الطبقة العاملة، فالعمــل هو الممارسة العامة لكل فعل يهدف إلى تغيير الواقــع (ص ٦٥) وفي القسم الثالث يتحدث عن أزمة منــاهج الدراســات الإسلامية، التي تتمثل في رأيه في النعرة العلميــة والمــنهج التحليلي والتاريخي، فضلاً عن النزعة الخطابيــة "المــنهج العلمي والتاريخي خطآن مــن أخطــاء العصــر" (ص ٩٣) والنعرة العلمية تخالف موضوع البحث لأنها مادية وهو يقوم على الوحي (ص ٧٧) وهي ترفض النظرة المثالية مــع أن النظرة المثالية هي "حركة رفض للواقع ومناداة بواقع أفضل وتطلع نحو المستقبل" (ص ٥٨) وفي الفصل الرابع يتحــدث حسن حنفي عن طريق التجديد: هناك ثلاثة طرف للتجديــد، تجديد للغة وتجديد للمعنى وتجديد للشيء، وتجديد اللغة لا يتم "بطريقة آلية بإسقاط لفظ ووضع لفظ آخر محله.. بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفــظ التقليــدي إلـــى المعنى الأصلي الذي يفيده، ثم يحاول التغيير من جديد عـــن

هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ مـن اللغـة المتداولـة" (ص ١٢٤). فلفظ دين مثلاً قد يكون لفظ "أيديولوجية" أقدر منـه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام (١٩). والحاكمية لله تعني تحقيق الوحي كنظام اجتماعي وإنشاء الدولة التـي تعبر عن الكيان السياسي للأمة وذلك عن طريق المـؤمنين وهـو الحـزب الطليعـي، أو بمعنـى معاصـر الحـزب "البروليتاري" الذي يقوم بتحقيق الأيديولوجية فـي التـاريخ (ص ١٣١). ويمكن كذلك أن تستخدم كلمة "قبلي" بدلاً مـن شرعي، وكلمة "الإنسان الكامل" بدلاً من كلمة "الله" فالإنسان الكامل أكثر تعبيرًا عن المضمون من لفـظ الله (ص ١٤١) وهكذا. أما فيما يتعلق بالمعنى؛ فينبغي إعادة قراءة التـراث بمنظور العصر على أساس الشعور، فالشعور "أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الـوعي" (ص ١٥٥٢) فالبدايـة بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى (ص ١٥٦).

أما تجديد الشيء فهو تغيير البيئة الثقافية وذلـك بتغييـر مادة الثقافة القديمة، وتستبدل بها مادة جديدة ملائمة للعصر، فمثلاً "يغلب على الفقه القـديم طـابع العبـادات، ولا تـأتي المعاملات إلا في الدرجة الثانية.. وتجديد الفقه القديم يحدث بإعطاء الأوليـة للمعـاملات علـى العبـادات" (ص ١٥٦) وهكذا.. وفي الفصل الخامس والأخير يدرس حسـن حنفـي

إمكانية إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام، والفلسفة والتصوف والأصول، سعيًا وراء إقامة علم واحد منها جميعًا يستمد من الوحي أصوله، ولكنه ينتقل من الوحي إلى العالم في أوضاعه الراهنة؛ أي يحول الوحي إلى حضارة. "فالحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة، ولبيئة ثقافية معينة، وتحت ظروف ومُلابسات محددة" (ص ١٧٤) (والبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق، ونقطة ارتكاز للعلوم التي تتأسس في العقل وفي الواقع" (ص ١٧٤) ومهمة "التراث والتجديد" تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة. ويمكن بعد ذلك تحويلها إلى أيديولوجية تجيب مطالب العصر" (ص ٢٠٣) فإذا كانت بداية العلوم العقلية التقليدية هي الوحي؛ فإن نهايتها هي الأيديولوجية. والأيديولوجية عند حسن حنفي علم، علم نظري وعلم عملي على السواء. والوحي عنده علم للمبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية، والتي يمكن أن تكون الأساس العقلي للأيديولوجية، وتكون مهمة "التراث والتجديد" إذن تحويل الوحي إلى علم شامل يعطي المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. فالوحي هو منطق الوجود" (ص ٢٠٣).

وينتهي الكتاب بعرض الخطة العامة الشـــاملة لمشـــروع "التراث والتجديد".

والكتاب ــ والرسالة من قبل ــ يصدر عن فكـــر يتبنـــى بوضوح الفلسفة الظاهرتية ويسعى لتطبيقها على مجال معين في الفكر الإسلامي وهو أصول الفقه، والكتاب ــ كما ذكرت في البداية ــ يعد ثورة حقيقية في هذا المجال الفقهي، فهـــو لا يقف عند حدود التجديد كما فعل محمد عبـــده، ومحاولـــة تطويع بعض المفاهيم الدينية لاحتياجات العصر. بـــل هـــو يرتفع إلى مستوى التغيير الجذري في بنية التفكيـــر الفقهـــي نفسه. نحن في الحقيقة أمام فيلسوف إسلامي بحـــق، ولســـنا أمام مجرد مجدد أو مصلح ديني، وهو فيلسوف على جانـــب كبير من الشجاعة الفكرية والجدية، إنه بغير شك يصدر عن نقطة أساسية هي الإيمان والوحي، ولكنه لا ينتقل منها إلـــى وراء أو إلى أعلى، وإنما إلى هنا والآن، إلى الواقع والناس، من أجل مستقبل أفضل. إنها اعتزالية جديدة لو صح التعبير وإن استبدلت بالعقلانية الاعتزاليـــة، الشـــعورية والقصـــدية الفيتومونولوجية، وإن كنت أرى هذا في المظاهر الخارجيـــة للتحليل لا في جوهر العملية نفسها.

إن جوهر هذه العملية في سياق الكتاب هو الالتحام بـــين القيم الجوهرية للوحي، وبين ضرورة تجديد الحياة إلى غير حد من منظور الواقع العيني، وفي ضوء مصــلحة النـــاس وبإرادتهم المنظمة، لعلنا من الناحية النظرية البحتة نقول عنه أنه مفكر مثالي مغال في مثاليته، يجعل من الشعور بل مـــن الوحي نقطة انطلاقه، ويدعم حكمنا هذا ما نجده في كتابه من نقد للعلمانية والعقلانية التحليلية والماركسية. وفي ضوء هذا يوجه إليه الدكتور عبد المنعم تليمة نقدًا حـــادًا حاســمًا فـــي دراسته القيمة لهذا الكتاب (راجع مجلة "فصول" المصـــرية.. عدد أكتوبر ١٩٨٠).

ولكننا في ضوء السياق العام للكتاب وفي ضوء مشروعه النظري والعلمي؛ الذي يســتهدف تطــوير العلـــم والحيـــاة وتجديدهما، وضمان مشاركة الناس في تجديد حياتهم مشاركة ديمقراطية فعالة منظمة، قد نجد في مثاليته ما هو أكثر مـــن مجرد مثالية، أو أكثر من مجرد مثالية موضوعية، ففي نسيج تفكيره التطبيقي – رغم تصريحاته النظرية المخالفة – نجـــد حسًا جدليًا، وإدراكًا موضوعيًا، بل منهجًا علميًا عقليًا، بـــل استبصارًا ورؤية تاريخية، فضلاً عـــن اســـتهدافه التغييـــر الاجتماعي الجذري الثوري، المعادي للإقطاع والبرجوازيـــة والاستغلال والإمبريالية.

حقًّا، هناك كثير من التناقضات في تفكيره، فهو تارة يغلب القلب على العقل وتارة يغلب العقل على القلب، وهو يرفض الماركسية باعتبارها نظرية غريبة خارج إطار تراثنا الخاص، وهو يدعو لتكوين حزب بروليتاري رغم أنه في حديثه عنه يفتقد الرؤية الطبقية الواضحة، وهو يجعل من الوحي مرتكزه ونقطة انطلاقه، وإن كنا نستشعر أن المرتكز ونقطة الانطلاق عنده هو الواقع، ولكن أي واقع؟ هل الواقع الموضوعي؟ حقًا إننا نستشعر أنه عمليًا يتحدث عن واقع موضوعي ملموس رغم تأكيده على دلالته الشعورية. فالتغيير الذي يدعو إليه تغيير موضوعي وإن كان تغييرًا كذلك في البنية الشعورية الذاتية للإنسان، وهنا يثار السؤال الأساسي: كيف يتم التغيير ؟ بالتغيير الشعوري يتم التغيير الموضوعي؟ ولا شك أن حسن حنفي يغلب الجانب الذاتي على الجانب الموضوعي (الذي يتضمن الجانب الذاتي) في تصويره وتفسيره لقوانين حركة الواقع وحركة الفكر. فهو يرى أن تصورات الناس للكون مصدرها الدين وحده، وهو يفهم العلم والأيديولوجيا فهمًا مثاليًا خالصًا، وهو يتخذ موقفًا تجريديًا شوفينًا متعاليًا من الفكر الغربي على إطلاقه، ومن

مفهوم الخصوصية القومية، فضلاً عن تفسيره للأفكار السائدة في الحياة العربية المعاصرة بأنها مجرد رواسب فكرية قديمة موروثة من الكندي والفارابي وابن سينا إلى غير ذلك مما سبق أن عرضنا له. وهذا تفسير مثالي للأفكار المعاصرة.

على أن هذا في الحقيقة لا يقلل من القيمة الإيجابية المستنيرة التي يمثلها فكر حسن حنفي في إطار الصراع الفكري الدائر في مصر اليوم؛ حيث أخذ ينتعش الفكر الديني الجامد المتعصب، بل الطائفي بتغذية مباشرة أو غير مباشرة من السلطة الساداتية، وكرد فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية.

وحسن حنفي لا يقدم جهدًا نظريًا فحسب، بل يشارك مشاركة إيجابية في النضال من أجل استعادة استقلال مصر ووجهها العربي التقدمي.

ولكنه يواصل جهده النظري، فهو يتأهب لإصدار مجلة باسم "اليسار الإسلامي(*)" لعلها أن تكون مجالاً لتعميق وإشاعة جهوده في تجديد البنية النظرية للفكر الديني المستنير في ارتباطه بالوقع المتغير المتجدد، ومصالح الناس المتغيرة المتجددة.

(*) صدر عدد أول ووحيد من هذه المجلة، ولكنها كانت مخيبة للآمال، ودون مستوى كتابه هذا.

على هامش
"النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"
هذه الملحمة الفكرية التاريخية... (*)

مُنذ ما يقرب من ربع قرن، في عام ١٩٥٦ على وجه التحديد، نَشرت بحثًا صغيرًا من مجلة "كتابات مصرية" بعنوان "الفكر العلمي عند العرب" حاولت فيه أن أفسر الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط تفسيرًا ماديًا تاريخيًا. وحلمت من ذلك الوقت أن أجعل من هذا البحث الصغير نقطة بداية تمهيدية لدراسة تفصيلية شاملة. وما أسرع ما شغلتني السنوات العاصفة من بقية الخمسينيات والستينيات والسبعينيات عن الفلسفة عامة، على أنني في أواخر السبعينيات أخذت أعود إلى الحلم القديم أعالج بعض جوانبه

(*) نشر هذا المقال في شكله الحالي في كتاب "حسين مروة" شهادات في فكره ونضاله دار الفارابي – بيروت 1981.

معالجة جزئية، وأتابع ما ينشر عنه من دراسـات. والحـق أنني وجدت أن معظم هذه الدراسات يغلـب عليهـا الطـابع المثالي أو الوضعي، الذي يعرض للفكر العربي الإسـلامي عرضًا برانيًا أو وصفيًا مقطوع الصلة بواقعـه الاجتمـاعي التاريخي، وأستثني من هذا بعض الدراسات القليلة القيمـة، وفي مقدمتها كتاب طيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي" وإن أخذت عليه اقتصاره في الأغلب على ما يـراه اتجاهًا ماديًا هرطقيًا في الفكر العربي الإسـلامي دون بقيـة الاتجاهات، فضلاً عن تعسفه أحيانًا فـي بعـض التقييمـات والتعميمات والاستخلاصات.

والحق أقول، إنه عندما ظهر كتاب "النزعات المادية فـي الفلسفة العربية الإسلامية "لحسين مروة، بجزئيـه، ورحـت أغوص في صفحاته التي تقرب من الألفين، أدركت – فـي غير مغالاة – أن الحلم الذي طالما حلمت به قد تحقق علـى مستوى من العمق والجدية والشمول ما أعتقد أنني كنت قادرًا على بلوغه – وما أشد خوفي أن يختلط تقديري العميق لهذا الكتاب بتقديري العميق كذلك ومحبتي الغامرة لهذا الإنسـان الكبير والصديق العزيـز حسـين مـروة. ولكنـي أقـول

بموضوعية كاملة أن هذا العمل هو ملحمة فكرية تاريخية في حياة الفكر العربي الحـــديث. وهـــي ملحمـــة تاريخيـــة، لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخية في حياة الفكـــر كالعربي الحديث. وهي ملحمة تاريخية، لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخنا الفكـــري، ولا بمنهجهـــا المـــادي التاريخي، وإنما كذلك لأنها حدث فكري تاريخي في تراثنـــا العربي. إن هذه الدراسة تمثل تلاقيًا خلاقًا نقديًا واعيًا بـــين أرقى ما بلغه استيعابنا العربي لمناهج البحث الحديثـــة، مـــع زبدة ما بلغة تراثنا الفكر العربي الإســـلامي فـــي العصـــر الوسيط. ولهذا فهي لا تمثل مجرد انعكاف على دراسة ماض تراثي، بقدر ما تمثل امتدادًا خلاقًا لهذا الماضي التراثي فـــي حاضرنا، عبر التناول النقدي الخلاق لهذا الماضـــي. وهـــذه الدراسة بصدورها في هذه المرحلة من حياتنا العربية، تقـــدم سلاحًا بالغ الرهافة والدقة والفاعلية في معاركنا الثقافية بـــل والسياسية. ولهذا فهي إضاءة للماضـــي وتعميـــق للحاضـــر واستشراف للمستقبل في الوعي العربي المعاصر.

ولم يكن غريبًا أن تصدر هذه الملحمة الفكرية التاريخية عن لبنان في هذه المرحلة بالذات من حياة لبنان، ومن موقعه الصراعي المتقدم في مختلف معارك التنوير والتثوير الوطني والاجتماعي والقومي والديمقراطي والثقافي على مستوى الأمة العربية كلها. بل لست مغاليًا إن قلت إنه في غمرة المحنة اللبنانية وبرغم ما تحتدم به من أشكال القلق والمعاناة والصراعات المختلفة، وبفضلها كذلك، تتخلق وتتبلور في لبنان اليوم أعمق التيارات الفكرية وأرفع التعابير الأدبية والثقافية. ولهذا لم يكن غريبًا أن يصدر هذا الكتاب عن لبنان، ولم يكن غريبًا كذلك أن يصدر عن حسين مروة، اللبناني الأصيل، والابن البار للتراث العربي الإسلامي، والعارف به معرفة عميقة جادة، والمفكر الواعي بحقائق عصره الذي يعيشه بتفتح وحرارة، والمناضل الشيوعي الصلب، فضلاً عن الإنسان الصادق الأمين، الناصع النفس والفكر.

تبدأ ملحمة حسين مروة، منذ بداية البدايات والإرهاصات الأولى للفكر العربي الإسلامي، فيتابع بالاستيعاب النقدي، والتحليل والتقييم الموضوعيين، حركة الفكر العربي قبل ظهور الإسلام. في ارتباط حي متصارع مع واقعه الاجتماعي وملابسات عصره، ممهدًا بهذا لتفسير ظهور الدعوة الإسلامية، ثم متابعًا لحركتها وامتداداتها مع تطور الواقع الاجتماعي والتاريخي وامتداداته، ومع ما انبثق عنها عبر حركة الواقع وتطوره من تيارات واتجاهات ونزعات متصارعة معبرة عن حركة هذا الواضع بأبعاده وتناقضاته المختلفة. وهو يفسر تفسيرًا اجتماعيًا تاريخيًا ظهور هذه التيارات والاتجاهات والنزعات، ويتابع بدأب وبدقة تاريخها الخاص، أو تطورها الداخلي، فضلاً عن تشابكاتها وتفاعلاتها الخارجية، ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية، حتى يقف بنا عند فلسفة ابن سينا في بدايات القرن الرابع الهجري والحادي عشر الميلادي، وإعداد بمواصلة الجهد لاستكمال هذه الملحمة الفكرية بما تحقق بعد هذه الفترة التاريخية من إنجازات. وبرغم هذا فهو في خاتمته يسعى للاقتراب بملحمته إلى عصرنا الراهن وإشكالياتنا المعاصرة؛ كإشارة تمهيدية إلى رحلته الجديدة القادمة.

وبرغم أن هذه الملحمة هي محاولة لإبراز ما حاول أغلب المؤرخين والباحثين طمسه في الفكر العربي الإسلامي وهي النزعات المادية في هذا الفكر، فإن الملحمة لا تقف عند هذه النزعات المادية وحدها، وإنما تبرزها في إطار الظواهر الفكرية العامة، وعبر حركتها التاريخية الشاملة، بل لا تقف من هذه النزعات المادية نفسها موقفًا تهويليًا أو ظاهريًا، بل تتكشف تشكّلاتها الخاصة، وتناقضاتها التي فرضتها الملابسات الاجتماعية والتاريخية المختلفة وتسعى لتفسيرها.

وعندما أتأمل جوهر العملية التفسيرية التي يقوم بها حسين مروة في كتابه، ليس يكفي القول بأنها تنتهج المنهج المادي التاريخي، فما أكثر من ينتهجون هذا المنهج ويحيلونه إلى شكل من أشكال المادية الميكانيكية، بل إلى مثالية معكوسة، أو يطبقونه عبر شعارات زاعقة أكثر ما يطبقونه تطبيقًا عينيًا ملموسًا. إن عمليته التفسيرية إزاء الظواهر الفكرية المختلفة لا تقف به عند حدود كشف العلة الواحدة أو الوحيدة، وإنما تجهد لتحديد العوامل المختلفة المتنوعة ذات الطابع التاريخي التي تداخلت في تشكيل وتخلق تلك الظواهر، مع الحرص كذلك على إبراز العامل الأساسي

الحاسم حتى لا تقع في موقف عوامل توفيقي متـــوازن فـــي تفسير حركة الظواهر. على أن العملية التفسيرية عند حسين مروة لا تقف عند هذا الحد كذلك، إنما تنتقل بعد ذلك وخلال ذلك إلى تحديد الفاعليـــة، والدلالـــة والوظيفـــة الاجتماعيـــة التاريخية لهذه الظواهر المدروسة. من معلولية الظواهر إلى وظيفتها، تمتد العملية التفسيرية بشكل غير آلي، إذ ما أكثـــر ما تكون الوظيفة معلولية دون أن تسقط في منهج غائي. وما أكثر الأمثلة، بل يكاد الكتاب كله أن يكـــون تجســـيدًا لهـــذه العملية التفسيرية. على أننا من الناحية التفصيلية نستطيع أن نحدد السمات الأساسية لهذه العملية التفسيرية علـــى النحـــو التالي:

تحديد العوامل الاجتماعية والتاريخية في نشوء الظـــاهرة الفكرية وتطورها، فالظاهرة الفكرية ليست معلقة في فـــراغ، وليست منزلة، وليست ثمرة عبقرية فردية خـــارج زمانهـــا. وفضلاً عن هذا فالظاهرة الفكرية ليست مجرد ظاهرة فكرية، فليس ثمة ظواهر فكرية خالصة تمامًا. بل هي من نشأتها إلى فاعلية وجودها تتشابك مع الظواهر الإنسانية الأخرى. حقًـــا إن هذا كله لا يلغي ولا ينفي الطابع المستقل للفكـــر عامـــة والفكر الفلسفي خاصة، ولقوانينه الخاصة الداخلية، ولا ينفي

دور الفرد المفكر المتميز. ولكن مراعاة هذا إنما تتم في إطار الرابطة الموضوعية، متشابكة مع العناصر الذاتية، ويبرز الآلي مع التاريخي، الثابت مع المتغير، الداخلي مع الخارجي، الأفقي مع العمودي، في نسق موحد ومتغاير في الوقت نفسه. ولا يطمس تعدد وتنوع عوامله الفاعلة القدرة على الاستبصار بالقانون المحدَّد والمحدِّد والحاسم للحركة، إن العامل الحاسم دائمًا في تخلق الظواهر الفكرية وبروزها هو العامل الداخلي. على أن هذا لا ينفي العوامل الخارجية التي يكون لها أحيانًا أثر بالغ الفعالية، ولكن هذه العوامل الخارجية لا تظهر ولا تبرز إلا عبر العوامل الداخلية. ولهذا تتساقط حجج هؤلاء الذين يفسرون الفكر العربي الإسلامي أساسًا بتأثير الفكر اليوناني أو الهندي أو الفارسي، أو هؤلاء الذين يقطعون كل صلة بين الفكر العربي الإسلامي وهذه الأفكار، أو يعتبرون المفكرين العرب المسلمين الذين تأثروا بهذه الأفكار لا يمثلون الفكر كالعربي الإسلامي. وبهذا أيضًا تسقط حجج هؤلاء الذين يفسرون التأثير الحضاري تفسيرًا آليًا فضلاً عن حجج هؤلاء الذين يقيمون تمايزات عرقية أو عنصرية بين الثقافات والفلسفات. وبهذا كله نتحرك داخل ملحمة فكرية متحركة متصارعة على أرض الواقع العربي الإسلامي في مرحلة تاريخية محددة.

هذه في تقديري العناصر الأساسية للمنهج الذي اتخذه حسين مروة، وعبر عنه تعبيرًا تفصيليًا دقيقًا في مقدمة الكتاب، والذي نستشعره بشكلٍ؛ لعله أن يكون أكثر حرارة وحيوية عبر الكتاب كله.

وبهذا التطبيق المنهجي استطاع حسين مرة أن يقدم إجابات وإضافات واجتهادات بالغة الأهمية في كثير من القضايا الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي، وخاصة في قضية العلاقة بين الوجود والماهية، والعلاقة بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي، وقضية النظرية الذرية الإسلامية وقضية التصوف، وبشكل عام في تفسيره بروز الأفكار وتحديده لدورها الاجتماعي والتاريخي. وقد كنت أتمنى أن أتناول هذه القضايا بالتفصيل لولا ضيق المجال، ولهذا قد أكتفي بالإشارة إلى قضية واحدة هي قضية التصوف. والحق أنني أرى في غير مغالاة أن ما كتبه حسين مروة عن التصوف الإسلامي في كتابه هذا هو أخطر وأعمق ما كتب عنه حتى الآن. وحتى نتبين حقيقة هذه الإضافة الفكرية التي أضافها حسين مروة قد يكفي أن أشير إشارة سريعة كذلك إلى بعض الدراسات المعاصرة في هذا الموضوع. وقد

ألاحظ أولاً أن د. طيب تيزيني تجنب نهائيًا الإشـــارة إلـــى موضوع التصوف في كتابه الذي ذكرته من قبل بـــرغم أن التصوف يعد من أبرز الحركات الفكرية في تـــاريخ الفكـــر العربي الإسلامي. فإذا تأملنا كتاب د. عبد الـــرحمن بـــدوي "تاريخ التصوف الإسلامي"[١] (من البداية حتى نهاية القـــرن الثاني) لوجدنا مجرد عرض وصفي خارجي يغلـــب عليـــه الطابع المثالي والآلي أحيانًا في تفسير الظواهر. حقًـــا، إنـــه يخصص فصلاً صغيرًا في كتابه "للدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي" فإذا قرأناه لم نخرج منه إلا بأن للتصوف دورًا في التنقية الأخلاقية والنفسية، أما المنشأ الاجتمـــاعي للتصـــوف والدور الاجتماعي فأمور غائبة تمامًا من تناول د. بدوي لهذا الموضوع. فعندما يسعى لتفسير نشأة التصوف يكاد يتبنـــى حرفيًا التفسير الساذج الذي قال به ماسينيون وهو – على حد تعبيره – ".. إن التصوف الإسلامي في أصله وتطوره صدر عن إدامة تلاوة القرآن والتأمل فيه و"ممارسته"... حقًا إنـــه يشير كذلك إلى تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية، ولكنها إشارة عابرة لا تكتشف أو تحدد آليات هذا التأثير. ثم لا يلبث

---

[١] الناشر: وكالة المطبوعات. الكويت. عام 1975.

د. بدوي بعد ذلك أن يواصل عرضه الوصفي الخالص لأفكار وآراء المتصوفة من خلال نصوصهم. ولا شك في الجهد الكبير المخلص الذي يبذله الدكتور عبد الرحمن بدوي في التنقيب والتحقيق والعرض، لا في هذا الكتاب فحسب، بل في كل كتبه التي يغني بها إغناء بالغ الحد الدراسات الإسلامية، ولكنه عندما يأخذ في التحليل والتقييم لا يخرج عن الحدود الوصفية أو المثالية.

ولعلنا نجد عند د. زكي نجيب محمود موقفًا آخر من التصوف في كتابه "المعقول واللا معقول في الفكر العربي"[(١)]. إنه موقف يصدر عن منهجه الوضعي البرجماتي. إنه مجرد رفض التصوف لما فيه من لا معقولية فضلاً عن أنه عديم النفع من الناحية العلمية. ولهذا فهو لا يدرس التصوف كظاهرة في عصره، ولا كدلالة اجتماعية، أو حتى فردية، وإنما كمجرد شطحات في نصوص وفي سلوك، ويرفضها احتكامًا إلى المعايير العقلية النفعية.

[(١)] – دار الشروق – القاهرة – بيروت. الفصل الثامن والتاسع.

وعلى خلاف موقف د. زكي نجيب محمود نجد موقف أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول"[1] فالتصوف عنده هو تجاوز للشريعة ولمنهج النقل، إلى مرحلة الحقيقة والكشف. وهو ثورة أنتولوجية وأبستمولوجية في آن واحد. فهو موقف جديد من العلاقة بين الله والإنسان، فضلاً عن أنه موقف جديد في المعرفة. ولكن أدونيس، نتيجة لمنهجه.. الفينومونولوجي (الذي خرج عليه في أكثر من موضع في كتابه هذا الحسن الحظ) لم يعرض للآليات الاجتماعية لنشأة التصوف ولا لتطوره، ولم يعرض لوظيفته الاجتماعية ودلالته التاريخية مكتفيًا بالإشادة التهويلية بطابعه الثوري التجاوزي دون استيعاب نقدي له.

قد أكتفي بهذه الإشارة السريعة إلى بعض من كتبوا في السنوات الأخيرة عن التصوف ضاربًا صفحًا عن كتابات أخرى كان كل همها أن تثبت إما الإسلامية المطلقة – بغير أدنى تأثير خارجي لحركة التصوف، أو التأثير الأجنبي والخارجي الذي استحدث حركة التصوف الإسلامي استحداثًا!.

---

[1] دار العودة. الجزء الأول 1974 (ص 96 – 98)، الجزء الثاني (ص 91 – 99).

مع ملحمة حسين مروة، نتبين أولاً هذه الفضيلة الأولى، وهي أنه برغم تركيزه أساسًا على البحث عن النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي، فهو يكرس جانبًا كبيرًا من دراسته للتصوف، الذي هو بطبيعته – ليس مجرد نزعة – بل اتجاه مثالي خالص. وحسين مروة يدرس التصوف الإسلامي خلال دراسته الشاملة لحركة الفكر العربي الإسلامي منذ البداية حتى القرن الرابع الهجري، ولكنه إذا يفرد للتصوف دراسة خاصة، ففي ارتباط عميق متفاعل بهذه الحركة الفكرية الشاملة، كاشفًا دلالتها الموضوعية – التاريخية منتبهًا إلى ما فيها كذلك من بعض نزعات مادية في إطار تلك المرحلة التاريخية.

إنه يعرض للتصوف الإسلامي منذ بداية البداية، كاشفًا ومتابعًا العوامل الموضوعية والذاتية المختلفة لنشأته، محددًا دلالة هذه النشأة الأولى، ثم متحركًا مع هذه النشأة الأولى التي كانت تتسم بالطابع السلوكي إلى تطورها الصاعد الذي أخذ يتسم بالطابع النظري، على تنوعه، وأخذ يبرز كذلك كموقف أيديولوجي متعارض مع الأيديولوجية الرسمية السائدة. وهو يعرض طوال هذا بالتفصيل وبالتحليل للمقولات

والتيارات الصوفية المختلفة في محاولة للوصول إلى تفسير نقدي موضوعي لها في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، ودون إغفال المنطق الداخلي الخاص المستقل نسبيًا للحركة الصوفية عامة. والحق، أن الفصل الثالث من الجزء الثاني من ملحمة حسين مروة – وهو الخاص بالحركة الصوفية – يعد من أمتع فصول هذه الملحمة وأكثرها خصوبة وإضافة. ومن حق حسين مروة أن يقول في تلخيصه لهذا الفصل "وبعد أن انتهيت من هذا الفصل وأعدت النظر فيه، وقارنته بكل ما أمكنني أن أطلع عليه من دراسات حديثة "للتصوف الإسلامي"، شعرت بغبطة من أنجز عملاً من نوع جديد في هذا الحقل الفكري" (ص ٣٢٠) وهي غبطة نشاركه فيها بالتقدير والاعتزاز.

ما أكثر ما يمكن أن يقال عن الجوانب المضيئة في هذه الملحمة الفكرية التي أضافت، وتضيف بحق جديدًا إلى تراثنا وإلى فكرنا العربي، ولكن حسبي ما ذكرت، حرصًا مني على أن أعرض لبعض الملاحظات التي هي أقرب إلى التساؤلات الفكرية..

١- لعل أول هذه التساؤلات تدور حول نمط الإنتاج السائد في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي. وحسين مروة يحددها بشكل عام في كتابه بأنها "أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والإقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيًا في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور العباسية" (ص ٣٨ من الجزء الأول). ونلاحظ في هذا التحديد تداخل نمط الإنتاج الإقطاعي. على أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن حسين مروة في نهاية الجزء الثاني – في تمييزه بين الإقطاع الأوروبي والإقطاع الشرقي – يكاد يوحد بين مفهوم الإقطاع الشرقي ومفهوم علاقات الإنتاج الآسيوي. (ص ٧٠٨ – ٧٠٩ من الجزء الثاني).

وهنا تثار قضيتان أساسيتان.

١- هل نستطيع أن نعمم الحكم بسيادة نمط الإنتاج الإقطاعي في كل البلاد العربية الإسلامية طوال هذه المرحلة التاريخية؟.

٢- وهل هذا الإقطاع "الشرقي" مرادف لنمط الإنتاج الآسيوي؟.

وبالنسبة للقضية الأولى أتساءل: أليس من الأصح القول بأن هناك أكثر من نمط إنتاج يختلف مستوى تخلفه ونموه، سواء من حيث المكان والزمان في مختلف البلدان الإسلامية في تلك المرحلة التاريخية؟ ألا يفرض علينا هذا، الدراسة العينية الملموسة في تلك المرحلة، وبيان سماتها الخاصة، مما يتيح لنا تفسير الاختلافات والصراعات الفكرية الشديدة التنوع سواء في.. المشرق العربي أو المغرب العربي، بدلاً من هذا الحكم العام بنمط إنتاج واحد؟ والقضية ليست ذهنية، بل هي واقعية، فلم يكن هناك في تقديري نمط إنتاج واحد سائد طوال تلك الفترة وعبر مختلف البلاد الإسلامية جميعًا بلا استثناء. ولا سبيل هنا للتفصيل. وقد يكون لهذا مجال آخر.

أما بالنسبة للقضية الثانية، ففي تقديري أن هناك فارقًا كبيرًا بين ما يسمى بالإقطاع (شرقيًا كان أو غير شرقي) وبين نمط الإنتاج الآسيوي. حقًا، قد نجد بعض مظاهر نمط الإنتاج الآسيوي ولكن لا سبيل إلى تعميمها كنمط سائد. فقد نجد السلطة المركزية التي تمتلك واقعيًا أو قانونيًا كل الأرض وتستحوذ على إنتاجها. ولكن لا نجد المشتركات

الفلاحية كظاهرة عامة. قد نجد ملكيات عامة ولكنها قبلية أو عائلية. فضلاً عن وجود أشكال متنوعة من الملكية، فهناك الملكية المركزية وهناك الملكية الانتفاعية والملكية الخاصة. وفضلاً عن هذا فالعلاقة بالأرض تختلف من مكان إلى مكان ومن فترة زمنية إلى أخرى، فقد نجد في فترة ما يشبه العلاقة العبودية في جنوب العراق، وقد نجد عملاً مأجورًا في منطقة أخرى أو فترة أخرى. هذا إلى جانب أن التجارة لم تكن محتكرة من جانب السلطة المركزية أو السلطات المركزية. ولهذا يكون من الصعب بسيادة نمط الإنتاج الآسيوي فضلاً عن الخلط بينه وبين نمط الإنتاج الإقطاعي. على أن نمط الإنتاج الإقطاعي نفسه قضية جديرة بالدراسة كذلك، وليس من السهل تعميم القول بها. فما كان ملاك الأراضي – عسكريين كانوا أم مدنيين – سادة للعملية الإنتاجية في الأرض، بل كانوا يعيشون دائمًا في المدن الكبيرة ويحصلون على عوائد الأرض عن طريق غير مباشر، شأنهم في ذلك شأن السلطة أو السلطات المركزية التي كانت تحصل على الخراج أو الجزية عن طريق الملتزمين. لعلنا نسمي هذا الإقطاع البيروقراطي تمييزًا له

عن الإقطاع الأوروبي، ولكنه على الأقل ليس بنمط الإنتاج الآسيوي. وفضلاً عن هذا فلم يكن هذا هو الشكل السائد إلا في بعض البلاد العربية كمصر والعراق، وبعض أجزاء من فارس، وإلى جانبه كانت تقوم أشكال وأنماط أخرى شبه عبودية، وشبه رأسمالية تقوم على العمل المأجور، فضلاً عن المشتركات الفلاحية والقبلية وخاصة في شبه الجزيرة العربية وفي شمال أفريقية.

خلاصة هذا التساؤل الأول، أنه قد يكون من الأسلم ألا نعمم الحكم بنمط إنتاج سائد واحد هو نمط الإنتاج الإقطاعي (الشرقي) على كل الرقعة الإسلامية لمتنوع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في مختلف البلاد العربية على مدى تلك المرحلة التاريخية. فبهذا قد نستطيع كذلك أن نفسر بدقة أكبر التنوعات والتمايزات والصراعات بين مختلف المدارس والتيارات، والنزعات الفكرية التي تزخر بها الحياة العربية الإسلامية في تلك المرحلة.

٢- أما النقطة الثانية الجديرة بالتساؤل فتتعلق بفكرة جوهرية حاول حسين مروة أن يدحضها عبر كتابه كله، تلك الفكرة التي يكاد يجمع عليها أغلب مؤرخي الفلسفة عربًا كانوا أو مستعربين، وهي تلك التي تقول بأن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، بين النقل والعقل. إن حسين مروة يعتبرها أسطورة موهومة، ويجعل من مهمة كتابه تبديد هذه الأسطورة (ص ٨٣ – ٨٩ من الجزء الأول – ص ٥١٦ – ٥١٨ من الجزء الثاني).

وما أكثر النتائج العميقة التي توصل إليها حسين مروة مثبتًا الطابع الصراعي لا الطابع التوفيقي بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية. ومع ذلك ألا يكون من التعسف أن ننفي نفيًا باتًا الاتجاهات التوفيقية في الفكر العربي الإسلامي، مكتفين بتفسيرها، إما بالنقص الطبيعي في المعرفة العلمية في تلك المرحلة، أو بإخفاء المفكرين والفلاسفة أفكارهم الحقيقية أو ما يسمى بالتقية، كما فعل حسين مروة بالنسبة لبعض المواقف التوفيقية عند إخوان الصفا والفارابي وابن سينا؟!.

لا شك أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية ليس هو التوفيق بين النقل والعقل، كما يزعم غالبية مؤرخي هذه الفلسفة، ولكن هذا لا ينفي الظواهر التوفيقية التي لا يمكن أن تفسر فحسب بالتقية أو بقصور المعرفة العلمية.

حقًّا، إن هناك فارقًا بين القول بوجود ظواهر فكرية توفيقية، وبين تفسيرها تفسيرًا توفيقيًا، إن رفض التفسير التوفيقي لا يعني رافض الظواهر التوفيقية أو إنكارها. على أن رفض التفسير التوفيقي لا ينبغي أن يوقعنا كذلك في تفسير استبعادي غير جدلي، بمعنى أن نجعل النزعة المادية في ذلك العصر مرادفة بالضرورة للهرطقة وعدم الإيمان، وبالتالي وضع المادية والإيمانية في تعارض وتقابل صارخين. إن النزعات المادية عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم من المفكرين لا تعني أبدًا وبالضرورة عدم إيمانهم أو هرطقتهم، مما يلجئنا إلى التذرع – بغير حجج كافية – بالقول بالتقية تفسيرًا للجوانب الإيمانية في كتاباتهم! ينبغي أن نفهم المادية والإيمانية في إطار العصر وملابساته الموضوعية والذاتية الخاصة. وفي تقديري أن مفهوم المادية في ذلك العصر بالذات يحتاج إلى إعادة نظر، وإلى تحديد أشد دقة وأكثر موضوعية.

٣- أما التساؤل الثالث فيتعلق بهذا الفصل القيم الذي عقده حسين مروة في الجزء الثاني من كتابه حول المعارف العلمية والطبيعية، وأثرها في الفكر الفلسفي. على أن الأمر لم يكن مجرد فصل فحسب، بل كان جزءًا من منهج عام نتبينه طوال الكتاب. ولهذا أتساءل: لماذا لم يحرص حسين مروة على تحديد معالم الفكر العلمي حقًا وما انتهى إليه من منجزات ومناهج بشكل أكثر تفصيلاً. ففي تقديري أنه لو فعل ذلك، لاتضح بشكل أعمق كثير من المنجزات الفلسفية وخاصة في الجانب المنهجي منها، بل لاستطاع أن يعدل وأن يعمق الفصل الخاص بالمنطق (في نهاية الجزء الأول) والذي ينقصه في الحقيقة متابعة المنطق التجريبي الاستقرائي الذي تطور ونضج على أيدي العلماء العرب مثل ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما، والذي كان له أكبر الأثر في زلزلة بعض الجوانب في المنطق الأرسطي، بل وإشاعة منطق تجريبي لا في المجال الطبيعي فحسب، بل في المجال الفلسفي والفكر الاجتماعي والتاريخي.

٤- وأتساءل رابعًا لماذا يخطئ حسين مروة (رغم أنه لا مجال للحكم بالخطأ في الفكر الفلسفي) ابن تيمية لأنه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة في الخارج ضمن الموجودات الجزئية (ص ٦٣ – ٦٤ – من الجزء الأول) على حين أنه يرى في نص للنظام يفسره بالمفهوم نفسه؛ أي عدم وجود الماهيات في الخارج "مضمونًا فيه نزعة مادية" (ص ٧٥٢ – ٧٥٣ جزء أول) ويردها إلى أرسطو؟ والواقع أنها نزعة اسمية عند النظام سواء بسواء كتلك النزعة الاسمية عند ابن تيمية، وعند العديد من المفكرين والفلاسفة المسلمين، والتي تعد مظهرًا للفكر المادي في حدود تلك المرحلة التاريخية. وبهذه المناسبة لست أدري لماذا يفرق حسين مروق بين اسمية الفخر الرازي والمذهب الاسمي المعروف في أوربا وينفي عن الأول أنه يتضمن موقفًا ماديًا يتميز به المذهب الاسمي الأوروبي؟

٥- وأتساءل كذلك لماذا لم يهتم حسين مروة اهتمامًا كافيًا بالفقه الإسلامي وأصوله رغم ما له من أهمية بالغة في الصراع الفكري الفلسفي، والذي يعده بعض الباحثين أبرز معالم الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. لقد اكتفى حسين مروة ببضع صفحات محدودة لا تتفق وأهمية الموضوع.

٦- أتساءل إلى أي حد يمكن أن نفسر – كما فعل حسين مروة – القول المأثور عن أبي هذيل والإسكافي والجبائي "بأنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتًا كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبوط، بل يحدث سكون، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق" بأن المقصود ليس إمكانية إنكار فاعلية القانون الطبيعي والسببية، بل القول بوجود عائق يعوق وقتًا ما إحداث هذا الفعل الطبيعي والسببية، (ص ٧٨٣ من الجزء الأول). في الحق، أرى في تفسير حسين مروة كثيرًا من التعسف. ألا يتفق هذا القول الذي يتضمن بوضوح إمكانية عدم فاعلية القانون الطبيعي الذاتي في الأشياء مع المذهب الذري الذي يتبناه العلاف والذي يرجع بمقتضاه الحركة والسكون إلى قوة خارجية هي الله!!.

٧- يبني حسين مروة على إنكار الكندي أن يكون الشيء "علة كون ذاته" أن الكندي عجز عن كشف القوانين الموضوعية لحركة (ص ١١٨ من الجزء الثاني) والواقع أن هناك فارقًا بين القول بكون "الشيء علة كون ذاته" وبين القول بالقوانين الموضوعية للحركة، وأن نفي القول الأول لا يفضي بالضرورة إلى نفي القول الثاني. وما أكثر ما نجد عند الكندي من إدراك عميق للقوانين الموضوعية لحركة المادة ومحاولة جادة لاكتشافها. ما أكثر الأمثلة على ذلك تقرؤها له في الجزء الثاني من "رسائل الكندي الفلسفية" نشر د. محمد عبد الهادي أبو ريدة.

٨- لعل الفصل الذي عقده حسين مروة لفلسفة الفارابي أن يكون كذلك من أعمق الفصول وأكثرها امتلاء بالاجتهادات الفكرية. ولكن ما أكثر ما يثيره هذا الفصل كذلك من تساؤلات. فهل فطن حقًا الفارابي إلى التناقص بين كتاب "أنثولوجيا" وسائر كتب أرسطو كما يقول حسين مروة (ص ٤٩٢ الجزء الثاني). هل من دليل على ذلك؟ وهل يصح الاستنتاج المطلق بأن

الفارابي يقول بأسبقية الوجود على الماهية استنادًا في الأساس إلى نص في "آراء أهل المدينة الفاضلة" يتعلق بعالم تحت القمر؟ (ص ٤٩٣ هامش الجزء الثـــاني). ولكـــن ألا نتبـــين أســـبقية للماهيـــة علـــى الوجـــود لو تأملنا دور العقل الفعال في المعرفة، ولـــو تأملنـــا مجمل النسق التراتبي العام لكوســـمولوجية الفـــارابي سواء في العقول المفارقة، أو الأجسام السماوية؟ قـــد نجد ثنائية تحتاج إلى تفسير، ولكن قد لا يكـــون مـــن السهل الحسم بأسبقية الوجود على الماهية بشكل عـــام في فلسفة الفارابي.

ما أكثر التساؤلات العامة والتفصيلية الأخرى التي تثيرها في الفكر والنفس قراءة هذه الملحمة الفكرية، وهي تساؤلات تضاعف من القيمة الجليلة لهذا العمل التاريخي الرائع حقًا. إن الحوار مع هذه الملحمة لا ينقطع وأرجو ألا ينقطع في حياتنا الثقافية المعاصرة تطويرًا وإخصابًا لهذه الحياة نفسها. إن هذه الملحمة لا تقدم لنا فحسب تأريخًا جديدًا لتراثنا الفلسفي العربي الإسلامي. بل تقدم لنا كذلك – بالممارسة النظرية في تاريخنا الفلسفي – فكرًا فلسفيًا ناضجًا هو امتداد لأغنى ما في ماضينا التراثي، وهو استيعاب واع جاد لحاضرنا، وهو استشراف جسور لمستقبلنا. ولهذا فإن الحوار مع هذا الفكر وبه يمكن أن يكون تأسيسًا لنشاط فلسفي بالغ الأثر في مجمل أنشطة حياتنا الثقافية.

تحية إعزاز واعتزاز بحسين مروة، بعمله، بنضاله، بشخصه وانتظارًا مشوقًا للجزء الثالث من ملحمته، مع كل تمنياتي له بالصحة والعافية ودوام التفتح الفكري والفاعلية المبدعة.

الهروب إلى الأمام... شكليًا[*]
دراسة لكتاب صدمة الحداثة (لأدونيس)

لعل من الظواهر المبشرة في واقعنا العربي الراهن، هذا الإنتاج الثقافي الرفيع الذي أخذ يتدفق في مجال الدراسات التراثية خاصة. إنها محاولات واجتهادات لإعادة النظر في تاريخنا الثقافي القديم والحديث، تتسم بالجدية والجدة والجرأة والعمق. تصدر من جرح المحنة التي تعانيها بلادنا العربية عبر السنوات الأخيرة. وما أكثر ما تختلف وتتعارض هذه المحاولات والاجتهادات مستوى ومنهجًا ورؤية. ولكنها مع هذا وبفضل هذا تسهم في تنشيط الحركة الفكرية العربية وبلورة مفاهيمها الجديدة وتغذية نضالنا السياسي نفسه بما تفجره تساؤلاتها وإجاباتها المختلفة من حوارات وصراعات خصبة.

---

[*] اليسار العربي – العدد الخامس – شباط " فبراير" 1979 باريس.

ما أكثر الأسماء والدراسات من مختلف البلاد العربيـــة: عبد الله العروي، أحمد عباس صالح، الطيب تيزيني، هـــادي العلوي، محمود إسماعيل، مهدي عامل، زكي نجيب محمود، حسن صعب، صلاح عيسى، أنور عبد الملك، جلال صادق العظم، لويس عوض، غالي شكري، حسن حنفـــي، محســـن مهدي، محمد عبد الجابري، محمد عمارة، رفعـــت الســـعيد، محمد عزيز الحبابي، نصيف نصار، أدونيس، حسين مروة، وغيرهم.

وما أجدر هذه الدراسات جميعًا أن يتناول تحليل وتقيـــيم شامل، لتحديد معالم فكرنـــا العربـــي المعاصـــر، ودلالتـــه واتجاهاته، على أني سأقتصر في هذا المقال علـــى دراســـة سريعة لواحد من هذا الدراسات هو الجزء الثالث من كتـــاب أدونيس "الثابت والمتحول" وعنوانه "صدمة الحداثـــة". لمـــا يثيره هذا الكتاب من قضايا بالغة الأهميـــة تمـــس تاريخنـــا الثقافي الحديث عامة والحركة الشعرية المعاصـــرة بوجـــه خاص.

وكتاب أدونيس في أجزائه الثلاثة التي صدرت حتى اليوم، جهد بالغ الجدية حقًا في متابعة وتحليل تراثنا الثقافي منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، بل هو موسوعة تكشف عن معرفة مستفيضة وعميقة بالمصادر الأساسية لهذا التراث. فضلاً عن أنه يتسم برؤية متسقة ومنهج محدد وجسارة فكرية وإحساس عميق حار بالمسئولية الثقافية، فالكتاب ليس مجرد دراسة وصفية أكاديمية مسطحة، بل هو دراسة تحليلية نقدية تستهدف في النهاية تحقيق تجذير وتثوير موقفنا الثقافي عامة. كعامل حاسم في التجذير والتثوير السياسي والاجتماعي.

إنه دعوة حارة كما يقول في الجزء الأول من الكتاب إلى "وجوب تحرير الفكر العربي من كل سلفية، ووجوب إزالة القدسية عن الماضي، واعتباره جزءًا من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقًا، والنظر إلى الإنسان لذلك على أن جوهره الحقيقي هو في كونه خالقًا معبرًا أكثر منه وارثًا تابعًا". ولهذا يقوم أدونيس بدراسة تراثنا الثقافي القديم والحديث دراسة تحليلية نقدية على أساس محورين أو اتجاهين هما على حد تعبيره منحى الثبات ومنحى التحول

أو التغير. ومنحى الثبات كما يقول "يقيم الحياة والإنسان والثقافة على مطلق إيماني لا يتغير. والمطلق نموذج. وكل تمسك بالنموذج يتضمن الحرص على نسيان الذات وعلى المشاكلة والمماثلة. ونسيان الذات يتضمن بالضرورة نسيان قواها الخلاقة.. ومن يتمسك بالنموذج لا يعني بما يمكن أن يحدث بل بما حدث وتم. وربما جعل هذا الذي حدث وتم يستمر ويزداد رسوخًا". أما منحى التغير "فيحاول أن يجعل من الإنسان محورًا يدور حوله كل شيء... وهكذا يصبح الإنسان هو الغاية وهو المستقبل الذي يظل آتيًا. ولا تعود الثقافة استذكارًا أو استعادة الماضي. وإنما تصبح مشروعًا رمزيًا متفتحًا على المستقبل كاشفًا قوة الإنسان وطاقاته الخلاقة" وتدور الأجزاء الثلاثة حول الثبات والتحول عبر تراثنا الثقافي القديم والحديث.

وبرغم الطابع التاريخي المفترض بالضرورة في دراسة كهذه، إلا أننا نلاحظ أولاً وبشكل عام، أن دراسة أدونيس يغلب عليها الطابع غير التاريخي. فهي لا تدرس الظواهر الثقافية على أرضيتها التاريخية، وإنما تكاد تدرسها في ذاتها. كأنما هي معلقة في فراغ، وأدونيس قد اختار هذا المنهج

اختيارًا واعيًا كما يقول هو نفسه في الجزء الأول من كتابه ص ٢٤. إلا أن هذا المنهج، إن كان يصلح جزئيًا في دراسة ظاهرة ثقافية محددة دراسة موضعية. فإنه لا يصلح في دراسة ظواهر ثقافية متنوعة عبر تاريخ طويل بالغ التعقيد، متعدد المستويات والمراحل، التي تختلف فيها وتتنوع قوانين الحركة الاجتماعية وظواهرها. ولهذا اتسمت دراسة أدونيس بكثير من الأحكام الإطلاقية والمتعسفة، بل الأحكام غير الصحيحة في كثير من الأحيان.

ولعل النقطة الأولى التي يثيرها منهج أدونيس هي هذه التفرقة المجردة المطلقة بين الثابت والمتغير، فهل هناك ما يسمى ثابتًا على إطلاقه، وهو ما يعرفه أدونيس باتخاذ القديم نموذجًا؟ الحق لا. ذلك أن هذا الذي يسميه ثابتًا هو متغير كذلك تاريخيًا. واتخاذ القديم نموذجًا هو معيار متغير كذلك تاريخيًا. وهو في الحقيقة ليس مجرد عودة إلى القديم، إلى الماضي وإحيائه كما يقول أدونيس. وإنما هو محاولة السياسي أو الثقافي أو الديني تسعى في كثير من الأحيان إلى تأكيد مشروعيتها بالانتساب إلى مرحلة من مراحل الماضي. والقضية هنا لا ينظر إليها من حيث مجرد الاستناد إلى

الماضي، وإنما من حيث طبيعة هذا الاستناد على الماضي. فقد يكون هذا الاستناد لتكريس واقع راهن أو تبريره. وقد يكون هذا الاستناد لتغيير هذا الواقع. ولا يكون هذا الاستناد إلى الماضي في الحالتين مجرد استعادة آلية للماضي، أو تمسكًا آليًا به كنموذج مطلق. وإنما يكون تفسيرًا له يتلاءم واحتياجات الحاضر. ولهذا قد يختلف كذلك هذا الاستناد إلى الماضي. بل يتناقض أحيانًا، فالدولة الأموية مثلاً سواء بسواء كدعوة علي بن أبي طالب كانت تسعى لاتخاذ الماضي أصلاً وسندًا لمشروعيتها السياسية والسلطوية. ولكن كان لكل منهما تفسيره الخاص لهذا "الماضي" الأصل – النموذج، الذي يتفق وموقفهما الاجتماعي. والحركة الوهابية في عصرنا الحديث في أواخر القرن الثامن عشر سواء بسواء كالحركة الفكرية في عصر النهضة عند الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني ومحمد عبده كانت تدعو كذلك إلى العودة إلى الأصول، ولكن بمفهومين مختلفين. الحركة الوهابية يغلب عليها اللاعقلانية، والثانية يغلب عليها العقلانية. وفي عصرنا الراهن قد نجد في كثير من الكتابات أو المواقف العربية دعوة إلى العودة إلى النموذج الإسلامي

الأول نقدًا، ورفضًا للأوضاع الراهنة السائدة، وتطلعًا إلى آفاق تقدمية جديدة (كتابات خالد محمد خالد. أحمد عباس صالح. محمد عمارة. حسن حنفي). كما نجد كتابات ومواقف عربية تكمن في دعوتها العودة إلى النموذج الإسلامي الأول تكريسًا لواقع التخلف العربي الراهن (حركة الإخوان المسلمين مثلاً). وماذا نقول في حركتي لوثر وكالفن اللتين كانتا دعوتين أصوليتين من أجل التجديد والتحديث والعقلانية (وخاصة كالفن). وماذا نقول في ابن تيمية مثلاً. لم تكن أصوليته ودعوته إلى التمسك بالسنة الأولى ومعاداته للمنطق الأرسطالي مجرد دعوة تثبيتية جامدة معادية للعقلانية، كما يقال بل كانت في عصره تمردًا على مظاهر الفساد والتخلف والجمود والعدوانية المغولية والصليبية، ومن هنا كان موقفه الذي يتسم بالواقعية الفعالة، ومن هنا كذلك كان موقفه المعادي للمنطق الأرسطالي الصوري لا للمنطق بشكل عام، وكان اجتهاده البالغ الجدية في وضع معالم أساسية للمنطق التجريبي. بل من معطف ابن تيمية خرج مفكر جسور مثل الطوفي على أساس هذه النظرة المنطقية التجريبية يغلب المصلحة العامة للناس على نصوص الشرع

الصريحة! على أننا في عصر لاحق سنجد دعوة ابن تيمية تتخذ؛ لتثبيت واقع التخلف وضرب حركات متقدمة. خلاصة هذا أنه لا يوجد ما نسميه ثابتًا متصلاً يتخذ من الماضي نموذجًا له. بل نجده دائمًا متغيرًا. على أن هذا التغير يتخذ دلالات مختلفة باختلاف الملابسات التاريخية. فقد يتخذ شكل التثبيت لا الثبات. على أن هذا التغير يتخذ دلالات مختلفة باختلاف الملابسات التاريخية. فقد يتخذ شكل التثبيت لا الثبات؛ أي التثبيت لواقع راهن وتكريسه، لا الثبات قياسًا على ماض غير. أو يتخذ شكل الثورة على هذا الواقع الراهن من أجل تغييره. وفي حالتي التثبيت والتكريس من ناحية أو التغيير والتثوير من ناحية أخرى قد تكون العودة "التفسيرية" للأصول سلاحًا من أسلحة هذا الطرف أو ذاك. ليس هناك في الحقيقة مجرد ثبات متصل جامد يقوم على اتخاذ الماضي نموذجًا. وإنما هناك تغيير متصل سلبًا أو إيجابًا يتسم بالنسبة التاريخية. وبغير هذا المفهوم يصبح حكمنا على الظواهر الثقافية هو الذي يتسم بالثبوتية والجمود.

من هذا المنطلق المنهجي العام نتأمل عصر النهضة الذي عالجه أدونيس في الجزء الثالث من كتابه. هل كان عصر نهضة حقًا. أم على حد تعبير أدونيس عصر انحطاط. بل عصر انحطاط مزدوج سواء في تعابيره الفكرية عند الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده أم في تعابيره الشعرية عند البارودي وشوقي وحافظ وعبد المطلب وغيرهم. بل لعل أدونيس يمتد بحكمه على هؤلاء الشعراء حتى يشمل معظم الشعر المعاصر كذلك. ولا يكاد يستثنى غير جبران خليل جبران (ومدرسة أدونيس الشعرية طبعًا). لماذا يحكم أدونيس هذا الحكم الإطلاقي؟ لأن مفكري وشعراء عصر النهضة في رأيه اتبعوا منحى الثبات: المفكرون.. بالعودة إلى الأصل الديني والشعراء بالعودة إلى البنية الشعرية القديمة. وهو يتخذ الطهطاوي نموذجًا للمفكرين، والبارودي نموذجًا للشعراء؛ رغم الفارق الفكري والتعبيري بين مختلف مفكري وشعراء عصر النهضة، وأدونيس لا يجد في الطهطاوي إلا التوفيقية الشكلية بين الدين والعلم الحديث في مستوى تحسين الحياة فحسب؛ أي بين الدين والآلات التي أبدعها العلم الحديث. حقًا، إن أدونيس يعرض عرضًا مبتسرًا سريعًا

لآراء الطهطاوي في الحرية والديمقراطية والعقلانية ولكنه سرعان ما يضرب عرض الحائط بهذه الآراء ليقف عند توفيقية الطهطاوي الشكلية. واتخاذه الماضي نموذجًا للحاضر أساسًا. ويعتبر هذا الموقف هو نموذج هذه النهضة الذي ساد في حياتنا العربية ولا يزال يسود حياتنا الراهنة. على أن الدراسة الموضوعية لفكر الطهطاوي. لا على المستوى التاريخي. بل حتى على المستوى الفينومينولوجي الخاص الذي يفضله أدونيس، ينتهي بنا إلى نتيجة مختلفة. فلا شك أن الطهطاوي كان مفكرًا أشعريًا في كثير من تعابيره وأحكامه. ولكن لو تأملنا مجمل أعماله لوجدنا أن العامل الفكري المحرك فيها هو العقلانية أساسًا والدعوة إلى التغيير الهيكلي للمجتمع، دون أن يتناقض هذا مع الأرضية العامة من التراث الديني التي يستند إليها. ولعل ما يلخص موقف الطهطاوي هو كلمته المشهورة التي يحدد بها الطريق لبناء الوطن "تبني الوطن بالحرية، والفكر والمصنع".

وهنا تبرز قضايا ثلاث: أولاً: هل نحاكم محدودية فكر الطهطاوي محاكمة أيديولوجية، أم نتأمل وندرس حقيقة هذا الفكر على أرضية ملابساته التاريخية الخاصة التي تتسم بمحاولات للتخلص من التبعية من السيطرة العثمانية ومن محاولات للاستفادة من الحضارة الغربية (لا آلاتها فحسب) ومقاومة تدخلها وسيطرتها في الوقت نفسه. هذا فضلاً عن بداية نشأة برجوازية مصرية صاعدة ضعيفة سرعان من أجهضت بالتدخل الغربي الاستعماري المباشر، وأخذت تتشكل تشكيلاً تابعًا. ثانيًا: هل مجرد التدين يعد موقفًا متخلفًا والإلحاد يعد موقفًا متقدمًا من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية عامة. وهل عالمنا كما يقول أدونيس ليس "غير قسمين: متدينًا وزنديقًا". ألا يفضي هذا إلى فهم ضيق تخطيطي تبسيطي لحقائق الظواهر الفكرية والاجتماعية؟ ثالثًا: هل صحيح أن فكر الطهطاوي يسود حياتنا العربية الراهنة كما يقول أدونيس، أم أن هذا الفكر حتى بمقاييس أدونيس ما زال مجهضًا محاربًا في أكثر من بلد عربي؟ بل لعل المرحلة الناصرية في مصر كانت البداية؛ لتسويد فكر الطهطاوي في مرحلة تاريخية جديدة، وما أسرع ما أجهضت هذه المرحلة كذلك.

وأدونيس كذلك لا يجد في الشاعر البارودي إلا مجرد مقلد للنموذج القديم. حقًا، إن التقليد يغلب على شعر البارودي. ولكن لو تأملنا البنية الداخلية لا مجرد الشكل الخارجي لشعره ألا نجد جديدًا (أو على الأقل إرهاصًا جديد) يعبر عن تجربة عصره (الثورة العرابية). بل يعبر عن ذاتيته الخاصة كذلك؟ على أن أدونيس يرى أن البارودي متخلف عن التطور في البنية الشعرية السابقة عليه. لقد "تجاهل" البارودي هذا التقدم السابق في الشعر "وعاد إلى تقليد النسج القديم". وتفسير ظاهرة البارودي "بالتجاهل" تفسير ذاتي مثالي. تمامًا كما يفسر أدونيس استمرار الشكل الجاهلي للشعر في العهد الإسلامي الأول بأن الإسلام "أدرك" أن الشكل الشعري الجاهلي بنية لغوية تعبيرية ينفعل بها العربي، ويفهمها بسهولة الحياة اليومية ذاتها؛ فتبنّى الشكل لكي يكون أداة وواسطة لنقل المضمون الإسلامي الجديد". كأنما الظواهر الأدبية مخططات إرادية واعية تقصد قصدًا وتفتعل افتعالاً لخدمة أهداف معينة. ونعود إلى البارودي متسائلين كيف نعد البنية الشعرية للبارودي متخلفة عن البنية الشعرية السابقة عليه، هل هي متقدمة عن بنية شعر علي

الليثي وشعر الساعاتي مثلاً؟ على أن أدونيس لكـــي يبــرز قولته هذه يفسح الفترة المظلمة السابقة على البارودي ويعود بها حتى القرن الثالث عشر، ليقارن بين التجديدات الشــعرية الأندلسية وشعر البارودي، وينتهـــي إلـــى القـــول بتخلــف البارودي عن هذه التجديــدات. وهكـــذا يتجـــاوز المرحلـــة التاريخية لعصر البارودي والمرحلة المملوكية السابقة عليه، ليحكم على شعر البارودي حكمًا تاريخيًا. وهـــو بهـــذا فـــي الحقيقة يستخدم التاريخ لـــيطمس التاريخيـــة. فالملابســـات الاجتماعية والتاريخية لعصر البارودي والمرحلـــة الســـابقة عليه، تختلف اختلافًا كبيرًا عن تلك المرحلة الأندلسية. على أن البارودي لا يحكم عليه بالتقدم في البنيـــة الشـــعرية فـــي عصره فحسب، وإنما مهدت لحركات أخـــرى أكثـــر تقـــدمًا وتطورًا في البنية الشعرية كذلك. على أن أدونيس لا يجد في هؤلاء جميعًا إلا نمطًا واحدًا من الشعر أو من اللا شعر على حد رأيه: حتى الحركة الشـــعرية الحديثـــة لا يـــرى فيهـــا إلا مجرد تفكيك للشكل القديم مع احتفاظ بجوهره. ولعل هذا الموقف الإطلاقي الجامد أن يثير كذلك عدة تساؤلات:

هل نستبعد شعر هؤلاء جميعًا مـــن الظـــاهرة الشـــعرية لمجرد أنهم يتمسكون بالشكل الشعري؟ ألا نتبين عبـــر هـــذه

المدارس والاجتهادات الشعرية المختلفة منذ البارودي حتى اليوم برغم احتفاظها بالشكل القديم كاملاً أم مفككًا، تغييرات وتطويرات في البنية الداخلية للشعر؟ فلو اخترنا حتى أكثر القصائد تمسكًا بالشكل الشعري القديم عند البارودي وشوقي وحافظ وشكري والكاشف والشابي وناجي وعلي محمود طه والشاعر القروي ومحمود حسن إسماعيل والسياب والجواهري والبياتي وحجازي وعبد الصبور والقباني هل نجد نفس البنية الشعرية الداخلية؟! وهل الاحتفاظ بالشكل القديم يفضي بالضرورة إلى الاحتفاظ بكل الدلالات والقيم القديمة كما يقول أدونيس؟ على أن أدونيس نفسه يقرر في موضع آخر من كتابه، أن الرصافي قد احتفظ بشكل قديم في شعر ذي مضمون تقدمي بل ثوري. بل يقول كذلك بأن الشعر في العهد الإسلامي الأول عن المضمون الإسلامي الجديد بشكل جاهلي قديم. ألا يتناقض هذا مع قوله السابق؟ حقًا، إن كل مضمون جديد يفرض شكلاً جديدًا. على أن الشكل دائمًا أقل وأبطأ تغييرًا من المضمون، فضلاً عن أن التغيير الذي يصيب الشعر يصيب بنيته الداخلية أولاً أكثر مما يصيب قالبه الخارجي؛ أي وزنة وقافيته.

على أن القضية أكبر من هذه التفاصيل على أهميتها. إنها قضية التقييم التاريخي للظواهر الفكرية والفنيـــة. إن انعـــدام النظرة التاريخية لدى أدونيس وراء هذه الأحكام الإطلاقيـــة المجردة، ولست أقصد بانعدام النظرة التاريخية مجرد انعدام الرابط بين المفهوم الفكري وواقعة الاجتماعي. وإنما أقصـــد كذلك انعدام الترابط بين تطور البنية الفنية نفســـها وواقعهـــا الاجتماعي. إن إدانة أدونيس لهؤلاء الشعراء من البـــارودي حتى اليوم بأنهم عبيد نموذجية محددة قديمة فضلاً عن سيادة العقلانية والتقريرية في شعرهم؛ مما يخـــرج شـــعرهم مـــن الظاهرة الشعرية، هو في الحقيقة حكم يستند إلى نموذجيـــة معكوسة أخرى يسعى لفرضها فرضًا على الظاهرة الشعرية، ويخرج منها كل ما لا يتفق معها، ولو صح هـــذا المقيـــاس لخرج من الشعر لا أغلب الشعر العربي القديم والحديث، بل أغلب الشعر العالمي كذلك.

ولعل هذا ينقلنا إلى نقطة أخرى أساسية في هذا الجزء الثالث من كتاب أدونيس. يفرق أدونيس بين الشعر واللا شعر على أساس المجاز. وهذه تفرقه صحيحة. إن الحقيقة الشعرية تنبع من بنيته المجازية. على أن هذه التفرقة غير صحيحة وحدها وعلى إطلاقها عندما نريد أن نقيم المرتبة الشعرية. فإلى جانب البنية المجازية للشعر التي تعطيه نوعيته الخاصة، هناك رؤياه التي قد تتسع وتضيق، تعمق أو تتسطح. وأدونيس أيضًا يقول بالرؤية الإنسانية والاجتماعية الخالصة. بل يكاد يجعل قيمة الرؤية هي نفسها القيمة المجازية أو الشكلية. والواقع أننا قد نستطيع القول بأن البنية المجازية لشعر أبي تمام أدق وأرق من البنية المجازية لشعر المتنبي وأبي العلاء وابن الرومي. ولكني أزعم أن الخبرة والرؤية الإنسانية عند هؤلاء أرق وأخصب من الرؤية الإنسانية عند أبي تمام، أم لعل أدونيس بحسب نموذجيته الشعرية يخرج أبا العلاء المعري من زمرة الشعراء لغلبة الطابع العقلاني على شعره فضلاً عن تقيده الشكلي بلزوم مالا يلزم؟!

الشعر بنية مجازية بغير شك ولكنه خلق وإبداع لا لمجرد صور، وإنما لرؤى ومضامين ودلالات ذات صياغة مجازية، وفي هذا تختلف مستويات الشعراء وتتنوع وتختلف كذلك ماهية الشعر، إن كان للشعر ماهية محددة. وليست القضية إما.. وإما، أو الكل.. أو اللاشيء على حد تعبير أرسطو. ولهذا من التعسف أن نلغي معظم الشعر العربي منذ عصر النهضة حتى اليوم، كما يفعل أدونيس أو أن نقول معه "لم يطرح عصر النهضة باستثناء جبران على مستوى النظام الثقافي الذي ساد أي سؤال جديد حول مشكلة الإبداع الفني، وإنما كرر الأسئلة القديمة".

يتحدث أدونيس عن الإبداع والخلق والإبداعيات والتجديدية في الشعر، ويشير إلى الرؤية كتجسيد لهذا كله. على أنه في فقرات أخرى عديدة يكاد يقصر الأمر على الشكل، بل يجعل من الشكل في ذاته مصدرها جميعًا. يقول أدونيس "إن طريقة التعبير هي التي تكشف عن الاتجاه السياسي اتجاهها الفني صحيحًا" ويقول "الشكل الجديد يصدم بحد ذاته وهو بجدته نفسها تجاوز للراهن واحتجاج على الصورة الثابتة، وهو بهذا المعنى ثوري" ويقول "كل تجديد شكلي يدخل بخلاف الظاهر في إطار الممارسة السياسية التي

تهدف إلى تغيير الواقع القائم" وهو يقول "إن الشكل أي الإطار الجمالي لا يمثل العلاقات الفنية وحسب، وإنما يمثل كذلك العلاقات الاجتماعية، فالاجتماعي قائم في بنية الشعر أي في الشكل" ومعنى هذا أن تغيير العلاقات الفنية هو بالضرورة رفض ونفي للعلاقات الاجتماعية القائمة السائدة.

ولا شك أن شكل الشعر مرتبط بالبنية الاجتماعية وثمرة لتطورها. ولكن لا في الحدود الميكانيكية التي يقول بها أدونيس. فالشكل وخاصة لو أخذناه كإطار خارجي، أقل وأبطأ تغييرًا من المضمون والرؤية في الشعر كما ذكرنا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ليس كل تغيير شكلي – حتى بمعنى البنية الداخلية – هو موقف سياسي ثوري. (ولست أنا الذي أفرض المناقشة السياسية للشعر، وإنما أدونيس هو الذي يفرضها هنا). إن الشاعرين ت. س. اليوت، وعزرا باوند ونستطيع أن نضيف إليها جون بيرس والعديد من الشعراء المعاصرين حققوا ويحققون تغييرات بالغة الأهمية في البنية الشعرية دون أن نستطيع القول بأنهم أصحاب رؤى سياسية ثورية ضد الواقع الراهن السائد. بل لعل بعضهم وخاصة ت. س. اليوت وعزرا باوند بكرسان رؤية اجتماعية وسياسية متخلفة رغم ما يحققه شعرها من تنمية لحساسيتنا الجمالية.

ولهذا فالقضية ليست مطلق البنية الشعرية مع أهميتها، بل مجمل الرؤية الشعرية بما تتضمنه من بنية فنية. وليست هذه دعوة لفصل ميكانيكي، كما يقال، بين الشكل والمضمون. فلا انفصال بينهما، وإن كانت هناك إمكانية للتمييز المنهجي في الدراسة، فلا شك أن الشكل هو الــذي يصــوغ الموضــوع مضمونًا (ما أكثر الخلط في النقد الحديث وعند أدونيس بــين الموضوع والمضمون). ولكن هذا المضمون أو هذه الرؤيــة هما اللذان يوجهان كعلة غائية حركة الشكل. ولهــذا فلهمــا الأولية دائمًا على الشكل. الشكل يحدد معالم المضمون ولكن المضمون هو الذي يوجه عملية التشكيل. وهذا هــو معنــى العلاقة العضوية الجدلية بينهما. وليس معنى هذا كما يــزعم أدونيس تغليب العقلانية في الشعر. فالمضــمون لــيس هــو الموضوع المعالج، وليس هو هذا المعنى أو ذاك في ســياق القصيدة وإنما هو قيمتها المضافة فوق عناصرها المحــددة، هو دلالتها العامة المؤثرة الفعالة التي تمتزج فيها العقلانيــة بالغنائية امتزاجًا حيًا. على أن أدونيس يعود فيؤكد في بعض فقرات أخرى على الرؤية الشاملة لا على الشــكل وحــده. فيقول "ولعل القيمة الحاضرة للشعر العربي كامنة في مــدى

تعبيره عن طاقة التحول في المجتمع العربي واحتضانه القيم والآفاق التي تختزنها هذه الطاقة أو تكشف عنها" وهو في هذا القول. رغم تعارضه لما يقوله ويؤكده في فقرات أخرى، يقترب من الفكر الماركسي في النقد العربي المعاصر، هذا الفكر الذي يسعى أدونيس إلى تشويه حقيقته في أكثر من موضع في كتابه. فليس صحيحًا ما يقوله من "أن هذا التيار (الذي يسميه بالتقويم الأيديولوجي السائد، وهي تسمية مغلوطة، للتيار الماركسي أو الجدلي في النقد، لأنها تطمس محاولته العلمية الموضوعية) يرى أن الشاعر الذي يكتب قصيدة في التأميم أو هجاء الاستعمار أو الإقطاع بشكل مباشر؛ أكثر ثورية من الشاعر الذي يحاول أن يخلق للحب مثلاً أو للحرية، أو للتفتح الإنساني بمعناه الجذري الشامل بعدًا جماليًا بالشعر" أو يقول متسائلاً "هل يجب التخلي عن الإبداع الشعري في سبيل الالتزام السياسي (كما ترى العقائد النقدية) ومن أجل الالتزام بالقواعد الجمالية الموروثة كما ترى العقائد السلفية... وهنا تلتقي التقدمية والسلفية".

هذا بغير شك تشويه للموقف الماركسي في النقد الأدبـــي. فالنقد الماركسي لا يتعرض لموضوعات الأدب أو الفن وإنما لمضمونه؛ أي لقيمتـــه المضـــافة؛ أي لرؤيـــاه الاجتماعيـــة والإنسانية النابعة من صياغته الفنية، وهو ليس حكمًا علـــى الشعر من خارجه كما يقال، فالداخل الشـــعري هـــو ثمـــرة الخارج كذلك، ولهذا فهو اكتشاف الخارج في الداخل وتحديد العلاقة بين الداخل والخارج خلال البنية الفنية. الشعر والفن عامة ليس قيمة فحسب بل هو قيمة ودلالة كذلك مترابطـــان متداخلان. وليست كل صيغة فنية مبدعة تتضمن بالضرورة رؤية إنسانية واجتماعية متقدمة. وليس كل تغيير وتجديد في البنية الفنية رفضًا للبنية الاجتماعية السائدة أو رؤية تجديدية تثويرية لها. حقًا إن كل رؤية غير منفصلة أو مستقلة عـــن منهج صياغتها الفنية ولكن من الممكن تمييزها منهجيًا، وهذا ما يحاول النقد الماركسي اكتشافه. أما محاولة الاقتصار على القيمة التشكيلية في الشعر ودمج رؤيته الإنسانية فـــي هـــذه القيمة التشكيلية دمجًا كاملاً مطلقًا، ثم تقييم الشعر من الناحية الشكلية وحدها، فهي محاولة لطمـــس الدلالـــة فـــي الشـــعر وإضفاء طابع الثورية والتقدمية علـــى شـــطحات صـــوفية

واستغلاقات ذاتية. وهو هروب شكلي من معاناة الواقع الحي إلى "أمام" تجريدي مغترب. على أن أدونيس لا يسعى لتشويه موقف النقد الماركسي من الأدب فحسب، بل ما أكثر ما يلوي رقبة بعض المعاني. أو يتناقض في تفسير ظاهرة من الظواهر، أو يتعسف في الحكم على بعضها الآخر؛ توكيدًا لوجهة نظره المسبقة.

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة السريعة لضيق المقام.

يقول أدونيس: إن الشعر ليس تعبيرًا عن الواقع بل هو ضد الواقع. وهذا التعبير صحيح ومخطئ في آن واحد. ذلك لأن الأمر يتوقف على ماذا نعنيه بالمواقع. في النصف الأول من جملته يترك كلمة الواقع مجهلة من أي تعريف، وفي النصف الثاني من الجملة يُعرِّف الواقع الذي يقف الشعر ضده بأنه الواقع الطبقي السائد، والشعر الثوري بهذا المعنى للواقع هو بغير شك ضد الواقع. ولكن بالمعنى الأوسع للواقع؛ أي الواقع الإنساني الحي بكل ما يضطرم فيه من صراعات، فالشعر تعبير نوعي خاص عنه، وكل شعر هو تعبير عن واقع في الحقيقة. أيًّا كان هذا الشعر (حتى لو كان شعرًا غير واقعي بالمعنى الاصطلاحي). وقد يكون هذا

الواقع هو واقع العلاقات الاجتماعية السائدة. وقد يكون واقع الصراع المحتدم بما فيه من إرهاصات وأحلام بآفاق جديدة. وقد يكون واقع فئة تتأمل الواقع السائد من بعيـــد وترفضـــه رفضًا متعاليًا صوفيًا مقدمة بديلاً ثوريًا زائفًا هو في الحقيقة اجترارات ذاتية ضيقة الخبرة الإنسانية تكـــرر نفســـها فـــي تنويعات جمالية شكلية، وهي في النهاية تكريس للاغتـــراب. والقضية دائمًا هي أي واقع نعيشه وأي واقع نرفضـــه وأي رؤية جديدة نبشر بها، وليست مطلـــق الـــرفض الرؤيـــوي أو الشكلي.

التصوف الإسلامي هو بغير شك ثورة في تاريخ الفكـــر الإسلامي، ولكنها ليست ثورة علـــى إطلاقهـــا، وفـــي كـــل امتداداتها التاريخية. ففي كل مرحلة ومع اختلاف الملابسات تختلف دلالاتها. فهي عند البسطامي غيرها عنـــد الحـــلاج. غيرها عند ابن عربي. غيرها عند طوائف المتصـــوفة فـــي العصر المملوكي والعثماني (التي كانت لهم أحيانًـــا الســـيادة الفكرية الرجعية) عنها في عصرنا. على أن أدونيس يحكـــم على الحركة الصوفية حكمًا إطلاقيًـــا مثاليًـــا، ولا يتكشـــف دلالتها الخاصة حتى في أزهي وأمجد عصورها. بـــل لعلـــه

يرتفع بها فوق الحركة الاعتزالية العقلانية في عصرها. ولكن أدونيس بصرف النظر عن هذا النقطة العامة، يتناقض في منهج حكمه على تجديدية أو ثورية الحركة الصوفية. فهو يميز كل حركة تجديدية ثورية في الفكر والفن بالزمانية والتاريخية، ويعمم هذا على الحركة الصوفية برغم أنها رفض للزمانية والتاريخية.

يقول أدونيس "وليس غريبًا إذن أن يكون عنوان أحد الفصول في مقدمة ابن خلدون "في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها" وهو يعني بذلك إبطال العقل عامة. وإنما إبطال العقل الميتافيزيقي المثالي، وبهذه المناسبة كذلك ليس صحيحًا ما يقوله أدونيس من أن ابن رشد قال بأنه الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل غايتها أخلاقية فحسب. هذا فهم جزئي وناقص لفكر ابن رشد.

في أكثر من موضع من كتابه يقول أدونيس إن العقلية الدينية هي العقلية السائدة في حياتنا، وفي موضع أو أكثر من موضع آخر يقول "إن الغرب يقيم في عمق أعماقنا، فجميع ما نتداوله فكريًا وحياتيًا يجيئنا من الغرب". فكيف نستطيع أن نوفق بين هذين القولين؟.

ما أكثر الملاحظات التفصيلية التي كنت أحب أن أعرض لها لولا ضيق المجال.

على أن تلك الملاحظات التي ذكرتها لا تقلل بحال من القيمة التفجيرية لكتاب أدونيس. فلا شك أن دعوته للتثوير الشعري دعوة صحيحة بشكل عام، وكتابه – وخاصة الجزء المتعلق بالشعر – هو امتداد تاريخي متقدم لدعوات سابقة منذ مدرسة "الديوان" و"الرابطة القلمية" وما تلاهما من دعوات نقدية تجديدية في النقد الأدبي. إلا أن دعوة أدونيس على جديتها وعمقها تتسم – كما ذكرت – بالمثالية والإطلاقية واللا تاريخية في تحديد معالم تاريخنا الفكري والفني. بل لعلها تتورط أحيانًا في ميكانيكية حادة يتأثر فيها بشكل مباشر بتخطيطية التوسير (التوسير ما قبل نقده الذاتي) فضلاً عن اتسامها برؤية نموذجية صوفية ميتافيزيقية للشعر تكاد تصدر عن موقف فكري مثالي لمفهوم الثورة عامة.

وليس في هذا دعوة للحد من أي رؤية شعرية أو فنية، وإنما القضية هي خطورة التعميم المطلق المتعسف في الحكم والتقييم، وبالنسبة للإبداع الشعري والفني خاصة.

على أنه ليس من شك أنه لا سبيل إلى أن نمتلك حياتنـــا ونثورها بغير النظرة التاريخية النقدية الجســـورة لتاريخنـــا، لتراثنا القديم والحديث على السواء. وبغير التجديد الإبـــداعي المستمر لرؤيتنا لأنفسنا، وللعالم، وبهذا المعنى العام يشـــكل كتاب أدونيس مساهمة جادة عميقة.

في مواجهة الغزو الثقافي الصهيوني الإمبريالي الرجعي في الوطن العربي مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافية عربية(*)

منذ ما يقرب عن عامين انعقد في دمشق في الفترة من ٢٦ إلى ٣٠ حزيران (يونيه) ١٩٨٠، مؤتمر للوزراء العرب المسئولين عن الشئون الثقافية، وذلك لمواجهة الغزو الصهيوني بعد توقيع اتفاقيتي كامب دافيد بين مصر وإسرائيل، والأخذ في تطبيق العلاقات بينهما، بما في ذلك العلاقات الثقافية.

(*) مداخلة قدمت في ندوة عقدها مؤتمر الشعب العربي في تونس في إبريل 1982 حول موضوع الغزو الثقافي الصهيوني.

على أن مناقشات المؤتمر التي انعكست – إلى حد مـــا – في بيانه الأخير ومقرراته لم تقصر مفهوم هذا الغزو الثقافي على الغزو من الخارج فحسب، ولم تنسبه إلـــى الصـــهيونية وحدها، ولم تحصر خطره على مصر، وإنما أبرزت – إلى حد ما – أن هذا الغزو هو جـــزء مـــن مخطـــط صـــهيوني إمبريالي عام. ولقد غلب على قرارات ذلك المؤتمر الطـــابع الإجرائي العملي، الذي يحدد أهدافًا معينة، ويعدد خطـــوات لتنفيذها ويشكل لجنة لمتابعة هذا التنفيذ، فضلاً عـــن إقـــرار ميزانية خاصة لتمويل خطوات التنفيذ.

على أنه برغم الجهود الكبيـــرة الرصـــينة التـــي بـــذلتها الدكتورة نجاح العطار وزير الثقافة في سوريا، والتي عينت رئيسًا للجنة المتابعة، فلم يتحقق شيء من أهداف المـــؤتمر، فما اجتمعت لجنة المتابعة، وما توفرت الميزانية، وما اتخذت خطوة من خطوات التنفيذ، وأصبح البيان الختامي للمـــؤتمر لا ختامًا للمؤتمر، بل ختامًا للقضية التي انعقد مـــن أجلهـــا المؤتمر.

وأتساءل اليوم بعد مرور عامين: لماذا؟ لقد انعقد المؤتمر بمشاركة أهل الحل، والعقد في الشئون الثقافية العربية، فلماذا لم يتم لا حل ولا عقد لهذه القضية الثقافيــة؟ ولقــد انتهــى المؤتمر إلى قرارات إجرائية محددة، ممكنة التنفيذ عمليًا، لا إلى مجرد شعارات خاصة مجردة، فلماذا لم تتخذ خطــوات لتنفيذها؟ هل الطابع الرسمي للمؤتمر هو الذي عاقه عن تنفيذ قراراته؟ وعندما أذكــر الطــابع الرســمي فلســت أقصــد البيروقراطية – هذا المفهوم الذي يســتخدم كثيــرًا لطمــس وتغييب ما وراءه من دلالة اجتماعية، وإنما أقصد بالرســمية الحكومية. وأقصد بالحكومية تعدد الحكومات وأقصد بتعــدد الحكومات تعدد السياسيات، وأقصد بتعدد السياســات تعــدد المواقف الفكرية والأيديولوجية من الإمبريالية والصــهيونية، وعندما أستخدم كلمة تعدد فإنما أقصد التنوع بل الاختلاف بل التعارض والتناقض في السياسات والمواقف. فكيف كان من الممكن أن تتم وحدة عمل إجرائــي مــع تنــوع واخــتلاف وتعارض السياسات والمواقف إزاء الإمبريالية والصهيونية، وخاصة إذا كان هذا العمــل الإجرائــي يتعلــق بالثقافــة؛ أي بالموقف الفكري والأيديولوجي؟ واليوم أدرك تمامًــا أن رذيلة ذلك المؤتمر كانت في فضيلته – فالطــابع الإجرائــي العملي لقرارات المؤتمر هو تلك الفضيلة التي عرقلت تحقيق

هذه القرارات، فلو أن المؤتمر انتهى إلى قرارات عامة مجردة، طنانة رنانة، تسبّ الثقافة الصهيونية، وتلعن متعاطيها، وتتغنى بالمتصدين لها، وتدعو إلى الجهاد المقدس ضدها، حماية ودعمًا للشخصية العربية الأصلية، لاستطاع المؤتمر أن يصل إلى تحقيق أهدافه تحقيقًا "رسميًا" كاملاً ولاختفت الاختلافات والخلافات ولتحققت وحدة الكلمة العربية على مستوى رفيع يؤكد – كما تؤكد دائمًا – عمق وأصالة الوحدة القومية!! أما أن تؤكد قرارات ذلك المؤتمر على الدعوة إلى "التعاون مع الجمعيات والهيئات والشخصيات الثقافية المصرية التي تنهج خطًا وطنيًا معاديًا للصهيونية ونظام السادات وتقديم كل دعم ممكن لها "وأن – تؤكد هذه القرارات على ضرورة "دعم مؤسسات النشر الوطنية في فلسطينية في البلدان العربية" وأن تؤكد هذه القرارات على مطالبة "وزارات التربية العربية على أن تدخل في برامج التربية تدريس أخطار كامب دافيد في مختلف مجالات الحياة العربية الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية "وأن تؤكد هذه القرارات على "مسألة الديمقراطية في الثقافة العربية وحرية الأديب والمفكر العربي واعتبار ذلك هو القاعدة الأساسية التي تقف عليها الثقافة العربية في مواجهة الغزو الثقافي الإمبريالي والصهيوني" أما أن تؤكد قرارات المؤتمر تلكم الأمور وأمورًا أخرى ليست

أقل أهمية، فكيف نتوقع من مؤتمر وزارات – الثقافة "الرسمية" رغم تصديق ممثلي هذه الوزارات على تلك القرارات أن تتوفر له النية والحماس لتنفيذها؟ والحق أننا في السياسة قد نستطيع أن نصل إلى وحدة عمل عربي – حول ما يسمى ببرنامج الحد الأدنى، وقد نستطيع في الاقتصاد أن نجد نقاط عمل مشتركة بين الأنظمة العربية المختلفة والمتعارضة، وقد نستطيع في الأمور العسكرية أن نقدم معونات مالية، أو نبعث بفرق صغيرة رمزية تعبيرًا عن التضامن العربي، أما في الشئون الثقافية، في الفكر، فإن الأمر يمس جوهر وجذر الموقف السياسي والاقتصادي والاجتماعي جوهر وجذر الخلافات والاختلافات بين الأنظمة العربية فيما بينهما وبين هذه الأنظمة ومختلف الحركات والتنظيمات الوطنية والتقدمية في عالمنا العربي. ولهذا قد يكون من العسير للغاية الاتفاق حول مستوى الحد الأدنى الثقافي أو الفكري، وإذا كان من الجائز أن يتم هذا الاتفاق إعلانًا وبيانًا، تأكيد لوعي زائف بتضامن عربي غير موجود فلا سبيل إلى أن تصبح عناصر هذا الإعلام والبيان وقائع حية عينية ملموسة.

وهكذا كان بالدقة مصير قرارات مؤتمر دمشق لمواجهة الغزو الثقافي الصهيوني مجرد بيان بغير تبيين!

على أنه من الواجب أن أشير – من ناحية – إلى أنه برغم ما اشتملت عليه قرارات ذلك المؤتمر من بنود عملية جيدة، إلا أنها في الحقيقة، نتيجة لطابعها العملي الخالص قد تورطت في موقف إجرائي عام يكاد يصدر عن رؤية تجزيئية للمعركة ضد الإمبريالية والصهيونية، فنلاحظ مثلاً في تلك القرارات أن أغلب بنودها تكاد تقتصر على الحركة الثقافية في مصر وفي فلسطين المحتلة، كأنما خطر الثقافة الإمبريالية والصهيونية كامن في مصر وفي فلسطين المحتلة وحدهما دون سائر البلاد العربية، ورغم الإشارة إلى ذلك في ديباجة البيان الختامي للمؤتمر، ونلاحظ كذلك أنه لا إشارة واضحة إلى الفكر الرجعي العربي أو إلى طبيعة العلاقة بينه وبين الفكر الإمبريالي الصهيوني. فضلاً عن أن الإشارة إلى الإمبريالية جاءت في البيان الختامي، وفي القرارات على نحو عرضي وهامشي، وهكذا لم تتضح الرؤية الكافية في النسيج العام للبيان وللقرارات بأن النضال ضد الإمبريالية حتى في الحدود الثقافية؛ إنما يتمثل أساسًا في النضال من أجل تحرير البلاد العربية من التبعية السياسية والاقتصادية للإمبريالية عامة وللإمبريالية الأمريكية بوجه خاص.

على أنه برغم هذه النواقص المهمة التي جاءت نتيجة لما تميزت به قرارات مؤتمر دمشق من فضيلة؛ هي غلبة الطابع الإجرائي العملي على قراراته فلا شيء تحقق من هذه القرارات.

وإذا كان هذا هو مستوى ومصير قرارات المؤتمر الرسمي، فإننا نأمل أن يكون مستوى ومصير قرارات مؤتمرنا الشعبي أفضل سواء من حيث الوضوح والحسم والشمول الفكري، أو من حيث التحقيق العملي، وخاصة أن التصدي للثقافة الصهيونية والإمبريالية فضلاً عن الرجعية لن تقوم به وزارات الثقافة، وإن أمكن أن توفر له الاحتياجات العملية إن كان من مصلحتها وفي توجهها الفكري ذلك، وإنما الذي يقوم به وسيقوم به المثقفون أنفسهم. على أن القضية ليست تمييزًا شكليًا بين مؤتمر رسمي ومؤتمر شعبي؛ فالمعيار الحقيقي هو الموقف الفكري والمنهج الموضوعي العملي لكليهما. فلسنا ننكر أنه في المستوى الرسمي لبعض البلاد العربية هناك توجهات إيجابية واعية ضد الثقافة الإمبريالية والصهيونية والرجعية، كما أننا نجد بين المثقفين العرب من جعلوا أنفسهم أبواقًا للفكر الرجعي بل

الصهيوني الإمبريالي، بعضهم يعبر عن هذا بوعي جهير، وبعضهم – بوعي أو بغير وعي – يحقق الأمر نفسه. اللا عقلاني أو اللا تاريخي أو البرجماتي أو الانتهازي أو التبريري أو التوفيقي أو الانتقائي، الذي قد تتعارض مع المفاهيم والمواقف الإمبريالية والصهيونية والرجعية شكلاً، وإن تلاقت معها بل قامت على ترسيخها عملاً.

ليست هذه دعوى إلى واحدية نمطية فكرية، تنكر وترفض كل ما عداها، فما أشد احترامنا لتنوع الاجتهادات الفكرية والثقافية بشكل عام، تنوعها في مواجهة الثقافة الإمبريالية الصهيوينة الرجعية بشكل خاص، على أننا نرفض كل فكر يدعو إلى تعصب أو عنصرية أو عدوان أو تبعية أو استغلال أو قمع أو جمود، نرفض كل فكر يعرقل روح العقلانية والموضوعية والنقد والإبداع والحرية والديمقراطية، نرفض كل فكر يقف ضد التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي والتفتح الإنساني والسلام. إننا نرفض في الفكر ما نعتبره معاديًا للفكر، ونرفض في الثقافة ما نعتبره معاديًا للثقافة من حيث إن الفكر والثقافة تعبيران عن إنسانية الإنسان وكرامته، وللإمبريالية والصهيونية والرجعية فكر وثقافة، نرفضها ونحاربها دفاعًا عن الفكر والثقافة.

إن هذا الفكر وتلك الثقافة هي جزء من أجهزة القمع والتسلط والاستغلال والعدوان والجمود والعنصرية والتضليل والتزييف التي يحققون بها أهدافهم المعادية لإنسانية الإنسان.

على أن هذا الفكر وتلك الثقافة تتخذ أشكالاً وأساليب ومناهج واضحة متنوعة متلونة، تخفي فيها حقيقة أهدافها وحقيقة انتسابها الإمبريالي الصهيوني.

ولهذا فالمعركة ضد الثقافة الإمبريالية والصهيونية والرجعية، ليست بالمعركة السهلة أو المباشرة، أنها ليست مجرد مواجهة صدامية مع رأي أو فكرة أو كتاب أو فيلم أو مسرحية، إنما هي معركة شاملة مع رؤية شاملة تتجسد، نعم تتجسد في مختلف المفاهيم والعلاقات والممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فضلاً عن الثقافة، وبدون هذا الفهم الشامل لن نستطيع أن نواجه تلك الثقافة مواجهة موضوعية حقيقية، ولن نستطيع هزيمتها.

إن البدء بتحديد الأسس المبدئية العامة لطبيعة وحدود معركتنا ضد تلك الثقافة؛ هي ضرورة منهجية وفكرية ينبغي الاتفاق عليها منذ البداية، حتى لا تستنفدنا وتشتتنا في النهاية قرارات إجرائية خالصة، تفتقر إلى الرؤية المبدئية الشاملة.

واسمحوا لي أن أكرر نفسي فأضمن كلمتي هذه بعض فقرات من الكلمة التي ألقيتها في افتتاح المؤتمر الرسمي لوزارة الثقافة في دمشق منذ عامين، فلا تزال تلك الفقرات القديمة صالحة كمدخل ابتدائي ومبدئي لما أريد أن استخلصه من مقترحات عملية لمواجهة الثقافة الإمبريالية الصهيونية الرجعية.

"إن الانتكاس السياسي والاقتصادي في مصر قد بدأ التمهيد له ثقافيًا وأيديولوجيًا قبل أن تبرز بشكل واضح مظاهره السياسية والاقتصادية، لقد بدًا بتلك الحملة الخسيسة الشرسة ضد المفاهيم، والقيم التي أضاءت وجه "مصر جمال عبد الناصر" مصر العداء للإمبريالية والصهيونية، مصر الثقافة الوطنية والتقدم الاجتماعي، مصر الوحدة القومية العربية. وبدأ الانتكاس بالإجهاز على عشرات المنابر الثقافية والإعلامية المستنيرة، كالكاتب والطليعة والفكر المعاصر، وتراث الإنسانية ومجالات الشعر والقصة والمسرح والسينما إلى غير ذلك. وبدأ بطرد المثقفين المصريين المستنيرين من مختلف مراكز الثقافة ووسائل الاتصال الجماهيري وبتشريدهم أو سجنهم وبدأ بمحاولة تشويه الوجه المشرق

لنضالات الثورة الفلسطينية وقيادتها المتمثلة في منظمة التحرير الفلسطينية. بدأ بإهدار قيم الصداقة والتحالف النضالي مع القوى الوطنية والتقدمية في العالم وفي مقدمتها الاتحاد السوفيتي، بدأ بتبييض صفحة أعدى أعداء أمتنا العربية: الولايات المتحدة الأمريكية ووضع أوراق الثقة السياسية الكاملة في يدها، وبدأ بتزييف مفاهيم السلام والرخاء والاستعمار والصهيونية والتقدم والحضارة وإفراغها من دلالاتها الحقيقية، بدأ بإشاعة روح التسطح والابتذال والتضليل والتعصب والطائفية في مختلف أجهزة الثقافة والإعلام، بدأ بالقهر والقمع للحوار الفكري الديمقراطي، والإبداع الثقافي الجاد، مستغلاً بغير شك الأمية التي لا تزال مستشرية في مجتمعاتنا، سواء كانت أمية أبجدية أو فكرية.

نعم كانت الثقافة والأيديولوجية هما المدخل للانتكاس، المدخل الذي وظفته الأجهزة الساداتية منذ البداية تمهيدًا لتمرير الأهداف السياسية والاقتصادية للمخطط الإمبريالي الصهيوني بعد ذلك، على أن هذا المدخل، ما لبث أن أخذ يسعى كي يصبح ركيزة للمخطط نفسه في مرحلة تنفيذه، تبريرًا له وترسيخًا.

إن الأنظمة الرجعية تحكم وتقمع بالأيديولوجية التضليلية، بقدر ما تحكم بأشكال القمع المباشرة.

والحق أنني أردت أن أقول ببساطة وصراحة، أن المحنة الثقافية التي تشهدها اليوم في مصر، أفرزتها وتفرزها الهياكل السياسية والاقتصادية الرجعية التابعة السائدة في مصر اليوم، تكريسًا وإعادة إنتاج لهذه الهياكل نفسها، وهذه البنية الثقافية والأيديولوجية المهيمنة هي التي تمهد السبيل لاستقبال الثقافة الإمبريالية والصهيونية بل واستنباتها. والحق، مرة ثانية أنني أردت أن أقول ببساطة وصراحة كذلك أن الخطر الذي يهدد قيم الثقافة العربية التي هي تعبير عن قيم الثورة العربية، لا يكمن فحسب في هذه الغزوة الإمبريالية الصهيونية لمصر، وإنما يكمن كذلك هذا الخطر في كثير من الأوضاع العربية عامة بما تشكله من هياكل وأبنية سياسية واقتصادية وثقافية وأيديولوجية تُعد صالحة لإفراز واستقبال واستنبات قيم ومفاهيم هذه الغزوة الثقافية الإمبريالية الصهيونية "الخارجية – الداخلية". إن الثقافة – كما تعرفون – ليست قيمًا ومفاهيم وأذواق وأساليب حياة معلقة في فراغ؛ بل هي تعبير حي عن أوضاع وهياكل سياسية واقتصادية واجتماعية، فضلاً عن أنها قوة فاعلة دافعة ومؤكدة، ومحددة لهذه الأوضاع والهياكل نفسها".

"وليست هناك ثقافة تفرض فرضًا من الخارج، إن لم تجد الأرضية المواتية لها، بل المستنبتة لها كذلك. والثقافة هي أداة الوعي بالواقع وأداة السيطرة عليه وتوجيهه. ولكن أي وعي؟ وأي واقع؟ ولمصلحة من تتم السيطرة ويتم التوجيه؟ هذه هي القضية.

والقضية هي أننا لن نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية بثقافة تنطق باللغة العربية، وتخون في الوقت نفسه تراث هذه اللغة مضمونًا، وفكرًا، بثقافة تتشدق بشعارات قومية وتقدمية طنانة رنانة تتناقض مع ممارساتها الواقعية، وإنما نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية بثقافة تنطق بلغة الممارسة الوطنية الديمقراطية الصادقة الحية، بثقافة تنطق بلغة التراث العربي الإسلامي الأصيل العظيم، وبكل ما يحتشد به من قيم العقلانية والاستنارة والإبداع والخلق وروح النقد والاجتهاد والتجدد، بثقافة تنطق بلغة التحرر والعدالة والتقدم الاجتماعي والتفتح الإنساني والديمقراطية في العلاقات والأنظمة والمؤسسات العربية، بثقافة عربية هي وعي بضرورة الوحدة القومية العربية على أساس من الديمقراطية والتقدم الاجتماعي والعداء الحاسم للإمبريالية والصهيونية فكرًا وقيمًا وأساليب حياة ونظم حكم.

هكذا ينبغي أن نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية، ثقافة التعصب واللا عقلانية والفاشية والاستغلال والقهر والعنصرية والطائفية وروح الأنانية الفردية والاستهلاكية والاستعلاء والعدوانية.

نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية لا بمفاهيمها وقيمها، كما يمارس أحيانًا، وإنما بنقيض هذه المفاهيم والقيم. فثقافتنا العربية المعبرة بحق عن أصالتنا القومية، وعن ضرورات تحررنا وتجددنا وتقدمنا؛ هي بالضرورة النقيض المباشر لهذه الثقافة الإمبريالية والصهيونية. ولهذا فثقافتنا العربية لا يمكن ولا ينبغي أن تكون ثقافة التعصب والجمود واللاعقلانية والطائفية والقمع والاستبداد والإقليمية والعنصرية والاستغلال، وخنق روح الإبداع والتجدد والديمقراطية. ولا يمكن ولا ينبغي أن تكون ثقافة التسطح والتعتيم والتبسيط والابتذال، وإشاعة روح الاستهلاك والمتع الرخيصة فضلاً عن روح الاستهتار والتخلف واليأس والاستلاب.

إن ثقافتنا العربية التي ينبغي أن نناضل من أجل إشاعتها وتنميتها وتعميقها؛ هي النقيض المباشر لهذه المفاهيم والقيم التي نراها للأسف تبرز وتمارس هنا وهناك في أوضاع وجوانب مختلفة من أمتنا العربية، وتكاد أن تصبح الممر والمعبر، فالمبرر بعد ذلك للثقافة الإمبريالية والصهيونية بشكل سافر أو مستتر. أن الظاهرة الساداتية مستويات وأشكال متنوعة ومتلونة فاليقظة اليقظة لها والحذر الحذر منها، والمواجهة الصارمة الواعية لهزيمتها.. لا في مصر وحدها بل في كل وضع عربي يمهد لإفرازها واستنباتها.. ولكن كيف نواجه هذه الظاهرة الثقافية الساداتية في الوطن العربي.. وكيف نستأصلها وكيف نسعى لحماية وتأصيل وتنمية عروبتنا الثقافية الحقيقية، الحق أنه لا حماية لعروبتنا الثقافية، بل لعروبة الإنسان العربي عامة إلا بحماية إنسانية الإنسان العربي أولاً وأساسًا، وذلك بوقف مختلف أساليب الامتهان الجسدي والمعنوي فضلاً عن مختلف أشكال القمع والقهر الفكري واحترام روح الاجتهاد والنقد والإبداع والعقلانية، وتوفير وحماية الحوار الديمقراطي البناء بين مختلف القوى والتيارات والاجتهادات السياسية والاجتماعية والثقافية، الوطنية والتقدمية.

فالقضية المطروحة أمام مؤتمرنا هــذا إن تكــن قضــية ثقافية، فإنها كذلك كما ذكرت في البداية غير منفصــلة عــن الأوضاع السياسية والاقتصادية والعسكرية عامة؛ أي عــن المخطط الإمبريالي الصهيوني الشامل ضد الثورة العربيــة عامة والفلسطينية بوجه خاص. ولهذا فليس يكفي أن نقــول لا.. للسادات فالذي يقول لا.. للسادات ويقول نعم لأمريكــا، إنما يقول ألف نعــم للســادات وألــف نعــم للصــهيونية.. والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعيــة هــي حقــل استنبات للقيم والمفاهيم الثقافية. نعم.. ما أحوج الأمة العربية إلى استراتيجية سياسية شاملة، توحد موقفها من الاســتقلال الوطني فكريًا وعمليًا في مواجهة الإمبريالية والصــهيونية. وما أحوج الأمة العربية إلى استراتيجية اقتصــادية تحقــق تكاملاً اقتصاديًا بين ثروة أراضيها وإنتاجية أبنائها. ودفعًــا لتطورها المســتقل التوحيــدي، وقهــرًا للتخلــف وتصــديًا للاستغلال والنهب الإمبريالي وشركاته المتعددة الجنسية، وما أحوج الأمة العربية أخيرًا إلى استراتيجية ثقافية دعمًا لهــذه الجوانب الاستراتيجية السياســية والاقتصــادية والعســكرية وتصديًا فعالاً إيجابيًــا للثقافــة والإيديولوجيــة الإمبرياليــة

الصهيونية الرجعية.. وما أحوجنا إلى التصدي بحسم للأمية، هذا العار على جبين الثقافة العربية والمثقفين العرب، وما أحوجنا إلى التصدي بحسم للأمية، هذا العار على جبين الثقافة العربية والمثقفين العرب، وما أحوجنا إلى التصدي بحسم للأمية، هذا العار على جبين الثقافة العربية والمثقفين العرب، وما أحوجنا إلى تعميق وعينا النقدي بالتراث العربي الإسلامي العظيم، وما أحوجنا إلى تنسيق الجهود الثقافية العربية على المستوى القومي العام تنمية وتعميقًا للإبداع الثقافي عامة على أساس من احترام الاجتهادات المختلفة، وتوفيرًا لروح الموضوعية والعقلانية والديمقراطية، أجل ما أحوجنا إلى استراتيجية عربية شاملة تكون معركة الثقافة العربية في مصر فصلاً بارزًا من فصولها".

في ضوء هذه الكلمات القديمة وفي ضوء خبرة مؤتمر دمشق، اسمحوا لي أن استخلص، وأن أوضح بعض المبادئ التي يمكن أن تكون قاعدة لما نقترحه من سياسات ومواقف وإجراءات، أو استراتيجية ثقافية عربية في مواجهة الثقافة الإمبريالية الصهيونية الرجعية.

أولاً : ليست هناك ثقافة يمكن فرضها من الخارج فرضًـــا، إذا لـــم تجـــد فـــي البنيـــة السياســـية والاقتصـــادية والأيديولوجية الداخلية ما يتيح استقبالها وتقبلها، بـــل واستنباتها وتوظيفها اجتماعيًا. فأثر الثقافة الخارجية لا يثمر إلا عبر الحقل الأيديولوجي السائد المعبـــر عـــن البنية السياسية والاقتصادية السائدة، فما كـــان للفكـــر الإمبريالي الصهيوني أن يكون له صدى مـــؤثر فـــي مصر خلال المرحلة الناصرية، لا للمواقف السياســـية المعادية للإمبريالية والصهيونية خلال هـــذه المرحلـــة وإنما – أساسًا – لطبيعة البنية السياسية – الاقتصادية – الاجتماعية التي كانت تنمو وتتجذر شـــيئًا فشـــيئًا، وكانت تنمو معها وتتجذر كذلك ثقافة وطنية ديمقراطية معادية للإمبريالية والصهيونية والرجعية عامة.. ومع الانقلاب والانتكاس على هذه البنية خـــلال المرحلـــة الساداتية؛ أخذت تنمو بنية سياسية واقتصـــادية تابعـــة للإمبريالية، وتنتعش معها أيديولوجية رجعيـــة دعمًـــا للبنية السياسية الاقتصادية الجديدة، وحقـــلاً لاســـتقبال واستنبات مفاهيم وقيم الثقافة الصهيونية والإمبرياليـــة،

وعلى طول البلاد العربية وعرضها، ستجد تلك القيم والمفاهيم متنعشة رائحة؛ حيث يسود الفكر الرجعي الجامد المتخلف معبرًا عن أبنية سياسية واجتماعية واقتصادية متخلفة تابعة، فإذا أردنا بحق أن نتصدى وأن نواجه الثقافة الإمبريالية الصهيونية، فلنواجهها ولنتصدى لها أولاً في حقل الأيديولوجية العربية الرجعية التي تستقدمها بل وتستتبتها كذلك.

ثانيًا : نتساءل: ما هي هذه الثقافة أو الأيديولوجية الصهيونية التي ينبغي أن نتصدى لها؟ حقًا إن للصهيونية أيديولوجيتها المستعدة من ميثولوجيتنا عامة، فليس هدف الصهيونية أن يتبنى الشعب العربي هذه الأيديولوجية الصهيونية، وليست هناك خشية أن يقتنع الشعب العربي بهذه الأيديولوجية الزائفة، وإنما خطر الأيديولوجية الصهيونية على أيديولوجيتنا هو إخفاء هذه الأيديولوجية الصهيونية، هو تغييبها، فتصبح إسرائيل مجرد دولة مجاورة يهودية معتدية، وتصبح معركتنا معها لا معركة ضد استعمار استيطاني يحمل فلسفة قومية شوفينية عنصرية تعبر عن الرأسمالية اليهودية الكبيرة

العالمية المندمجة المصالح مع الرأسمالية الاحتكارية العالمية، وإنما مجرد معركة ضد معتدين يهود! وإذا كان الأمر كذلك فما أسهل ما نكتشف في النهاية أن اليهود أبناء عمومتنا، وما أسهل ما نكتشف في القرآن ما يدعو إلى المسالمة لمن يجنح للسلم. وما أسهل أن تتقلص القضية، أو تتضخم حول "القدس" رمز الطابع الديني الذي يتخذه الصراع كما تتخذه المسالمة كذلك، أما العدوان فما أسهل ما تتكشف له تسويات سلمية تفضي بالضرورة إلى تنازلات، ثم إلى تبادل الاعتراف. والحق أننا لو تأملنا الخطوات التي خطاها السادات منذ زيارة القدس حتى اتفاقيات كامب ديفيد، لوجدنا وراءها هذه الخطوات الفكرية الأيديولوجية التي تتضمن في جوهرها تغييب الأيديولوجية الصهيونية، هذا التغييب الذي نتبينه في خطاب السادات في الكنيست، وفي دعوته إلى لقاء الأديان الثلاثة في بقعة مقدسة من سيناء يكون الرموز الثلاثة لها هم السادات وكارتر وبيجن كما نتبينه في كلمات السادات وتوفيق الحكيم حول "المتحضرين" ويقصد بهم الإسرائيليين، كما

نتبينه في اقتراح الملك الحسن حول اللقاء المثمر بين العبقرية اليهودية التكنولوجية والأموال العربية إلى غير ذلك. إن الخطر الأساسي على ثقافتنا وأيديولوجيتنا هو في تغييب حقيقة الأيديولوجية الصهيونية لا في تبنيها، والحق أن الذي يقوم بهذا التغييب ليس الصهاينة، فما أكثر ما يتباهون ويتغنون بصهيونيتهم، إنما الذي يفعل ذلك هي الأنظمة العربية الرجعية عبر صحافتها وأيديولوجيتها ومثقفيها وممارستها السياسية العملية، على أنى إذا كنت أحدد أن الخطر الأساسي على ثقافتنا هو تغييب الحقيقة الصهيونية، فليس معنى هذا أنه ليست هناك أخطار أخرى على ثقافتنا من الثقافة الصهيونية، على أنها في معظمها تصدر عن هذا الخطر الأساسي سلبًا أو إيجابيًا، كانبهار أو كتيئيس أو كرد فعل معاكس في شكل تعصب ديني أو تعصب قومي أو عنصرية أو طائفية؛ أي صهيونية معكوسة، على غير ذلك فضلاً عن محاولات طمس الوعي التاريخي العربي وتشويهه.

ولهذا فإن فضح الحقيقة الصهيونية في غير هوادة، وفضح محاولات تغييبها من جانب القوى الرجعية العربية، قضية بالغة الأهمية في التصدي للثقافة والأيديولوجية الصهيونية، وما يصدر عنها من آثار وأخطار أخرى نتيجة لتغييب حقيقتها.

ثالثًا : ونتساءل كذلك حول الثقافة الإمبريالية، ما حقيقة الخطورة التي تمثلها والتي ينبغي أن نتصدى لها؟ طبعًا إن الثقافة الإمبريالية لا تريد أن تجعل منا إمبرياليين، كما أن الثقافة الصهيونية لا تريد أن تجعل منا صهيونيين. كلاهما يريد أن يجعل من الثقافة العربية من الفكر العربي والأيديولوجية العربية، فكرًا وثقافة وأيديولوجية تابعة للفكر الإمبريالي الصهيوني، وذلك بإشاعة مفاهيم وقيم وأذواق وتصورات تحرمه العقلانية، والاستقلالية والإبداعية الذاتية والحس التاريخي، والقدرة على السيطرة على واقعه الوطني، وتحقيق ثورته الديمقراطية ووحدته القومية والإمبريالية وخاصة الإمبريالية الأمريكية تحقق هذا عبر الحقل الأيديولوجي للفئات والطبقات العشائرية

والإقطاعية والبرجوازية المسيطرة في العالم العربي.
إن إشاعة وتعميم الرؤية الأمريكية للحياة؛ هي جزء أساسي من برنامج المعونات السياسية والاقتصادية للبلدان النامية، فيها تتحقق التبعية الفكرية والثقافية، دعمًا وتكريسًا للتبعية السياسية والاقتصادية. إن سيادة روح الفردية والمغامرة والعصامية والنخبوية والبرجماتية والنظرة التجزيئية، واللا عقلانية والوضعية واللا تاريخية فضلاً عن النزعة الاستهلاكية والانبهار بالمظاهر والسطحية والعدوانية هي بعض القيم والمفاهيم التي تقدمها ترسانة الرؤية الأمريكية للحياة عبر أفلامها وإعلامها وكتبها، بل عبر نظرياتها السيكولوجية والاجتماعية، على أنها – كما ذكرت في البند أولاً – لا تفرض فرضًا من الخارج، وإنما تستجيب للاحتياجات الأيديولوجية للأبنية السياسية والاقتصادية السائدة في البلاد العربية، بل هي في كثير من الأحيان تستنبت استنباتًا محليًا، أو تدعم الاستنبات المحلي عن طريق إعداد إطارات عربية ثقافية مشحونة بالمنهجية الأمريكية، وذلك عن طريق

البعثات والمعاهد الأمريكية والإرساليات التبشيرية المحلية، وبرغم خطورة هذه القيم والمفاهيم والمناهج المعبرة عن الرؤية الأمريكية للحياة، وعن الأبنية العربية الرجعية، فإن الخطر الأساسي على ثقافتنا وأيديولوجيتنا العربية لا ينبع منها في المحل الأول، وإنما من تغييب حقيقة الإمبريالية عامة، والإمبريالية الأمريكية خاصة عن الوجدان العربي، عن الفكر العربي، عن السياسات والممارسات العربية.

فالولايات المتحدة الأمريكية لم تعد في الكتابات والممارسات السياسية لأغلب البلاد العربية، هي رأس الإمبريالية العالمية، رأس الاحتكارات وشركات السلاح والاستغلال والعدوان ودفع العالم إلى حافة هاوية الحرب، بل هي مجرد الدولة العظمى، الولايات المتحدة الأمريكية التي في يدها ٩٩% من أوراق مشكلة العدوان والتوسع الإسرائيلي. فلماذا إذن لا نتحالف معها تحالفًا استراتيجيًا يحقق لنا أهدافنا الوطنية؟ ولماذا – كدولة عظمى حليفة لا تقدم لها مصر والسعودية وعمان والصومال والسودان وغيرها قواعد عسكرية أو تسهيلات عسكرية، ولماذا لا

نسلح جيوشنا بأسلحتها، ولماذا لا نستفيد بخبراتها السياسية والاقتصادية والتعليمية والثقافية، فضلاً عن النفطية والعسكرية؟ إنها ليست أسلحة أو خبرات أو قواعد للإمبريالية الأمريكية، لا وإنما لدولة الولايات المتحدة الأمريكية الدولة العظمى.. ثم لماذا لا نسعى لتحييد هذه الدولة العظمى في صراعنا ضد إسرائيل، ولماذا لا نتنافس على صداقتها، ونكسب ودها أكثر مما تفعل إسرائيل مع هذه الدولة العظمى، وبهذا لا نسعى إلى تحييدها فحسب، بل إلى اتخاذها وسيلة للضغط على إسرائيل، ولماذا لا نتنافس على صداقتها ونكسب ودها أكثر مما تفعل إسرائيل مع هذه الدولة العظمى، وبهذا لا نسعى إلى تحييدها فحسب، بل إلى اتخاذها وسيلة للضغط على إسرائيل؟! وهكذا بتغييب الحقيقة الإمبريالية للولايات المتحدة فضلاً عن بعض البلدان الرأسمالية الأخرى، كفرنسا وألمانيا الغربية واليابان، ينفتح باب التبعية الكاملة السياسية والاقتصادية والثقافية للإمبريالية العالمية والأمريكية خاصة، بل تبرر وتمرر مواقف التواطؤ التي تقفها الإمبريالية العالمية والأمريكية مع إسرائيل. فهذا المنطق الذي يغيب – الحقيقة الإمبريالية كما يغيب الحقيقة

الصهيونية، يسعى لبذر الأوهام حول استقلال إسرائيل عن الولايات المتحدة الأمريكية من اللوبي اليهودي الأمريكي الموالي لإسرائيل. فلا تكون إسرائيل أداة إمبريالية – بل تصبح الإمبريالية الأمريكية أداة لإسرائيل!! ومن تغييب الحقيقة الإمبريالية والحقيقة الصهيونية، يتم تغييب العلاقة العضوية الحميمة الوطيدة بين الصهيونية العالمية والإمبريالية العالمية، أو بين الرأسمالية اليهودية الكبيرة والاحتكارات العالمية تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية... حقًا هناك تمايز هامشي وجزئي بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، ولكن في إطار تلك العلاقة العضوية الإمبريالية العالمية، وخلف قيادة وسيطرة الاحتكارات الأمريكية.

إن تغييب الحقيقة الإمبريالية للولايات المتحدة الأمريكية أساسًا هو الخطر الأساسي الذي تتعرض له ثقافتنا وأيديولوجيتنا. ومن هذا التغييب يسهل استنبات أو استقدام أو تبني مختلف المفاهيم والقيم والمناهج الأخرى التي تشكل الرؤية والمنهجية الأمريكية للحياة باعتبارها ليست رؤية الإمبريالية الأمريكية، بل رؤية الحضارة الأمريكية المزدهرة الناجحة!؟

ولهذا فان فضح الحقيقة الإمبريالية والأمريكية خاصة، وفضح محاولات تغييبها والكشف الدائم عن وجهها القبيح قضية بالغة الأهمية، بل حاسمة في التصدي للثقافة الإمبريالية والصهيونية على السواء وما يصدر عنهما من آثار وأخطاء.

رابعًا : ذكرنا من قبل أن الثقافة الإمبريالية الصهيونية لا تفرض فرضًا من الخارج، وإنما تقبل بل تستتبت في حقل الأيديولوجية العربية الرجعية المعبرة عن الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الرجعية، وأن هذا يتم أساسًا لا بتبني الثقافة الإمبريالية والصهيونية، وإنما بتغييب الحقيقة الإمبريالية والصهيونية بشكل مباشر، ولهذا فإنه من الصعب أن نتبين التبعية الثقافية والأيديولوجية بشكل مباشر كذلك. والحقيقة أنها ليست تبعية ثقافية وأيديولوجية مباشرة بقدر ما هي تعبير عن الأبنية السياسية والاقتصادية السائدة؛ أي إنها إيديولوجية الطبقات الرجعية السائدة التي تكرسها وتدعمها وتعي إنتاجها باستمرار محتفظة في الوقت ذاته بخصوصية توهم استقلالها وتمييزها الأيديولوجي عن الصهيونية والإمبريالية والفكر

الغربي عامة. والرجعية العربية ليست فئة متجانسة، بل تتراوح بين فئات عشائرية وقبلية وبقايا إقطاعية ورأسمالية ريعية وبرجوازية طفيلية وبرجوازية زراعية، وبرجوازية كبيرة محلية إلى غير ذلك. ولهذا تتراوح وتختلف كذلك التوجهات الفكرية والإيديولوجية عامة. من حيث المستوى والدلالة وبحسب الملابسات البنيوية الخاصة في هذا البلد العربي أو ذاك. على أنه إذا كانت البرجوازية الأوروبية الكبيرة تلعب لعبة الليبرالية والديمقراطية الشكلية التي انتزعت منها عبر نضال ديمقراطي طويل وشاق إخفاء لحقيقة النظام الاستعماري والاستغلالي، والتسلط الطبقي التي تستند إليه، فإن الرجعية العربية على اختلاف وتنوع أشكالها ومستوياتها تلعب أساسًا لعبة التعصب الديني، والتعصب القومي والطائفية، أو بهم جميعًا في كثير من الأحيان لإخفاء التسلط الطبقي والقمع والاستبداد والتبعية ولتمييع الصراعات الاجتماعية والوطنية. فمن المنطلق الديني يصبح العدو الرئيسي ليس هو المستغل، وليس هو المستعمر الإمبريالي وليس هو الصهيونية، وليس هو العنصرية إنما هو الملحد،

الكافر، الزنديق. وهكذا تنقسم خريطة المجتمع وخريطة العالم إلى مؤمنين وكفار، ويصبح الاتحاد السوفيتي أخطر علينا، وعلى ثقافتنا من الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل الصهيونية، ويصبح الماركسيون العرب أخطر عليهم من الذين يتاجرون بأقوات الشعوب العربية، ويبددون ثرواتها ويبيعون استقلالها بأبخس الأثمان. لست هنا أتحدث عن الدين في ذاته، وإنما عن الدين موظفًا توظيفًا أيديولوجيًا لتكريس أوضاع التخلف، والاستقلال وعلاقات التبعية. لعلنا لا ننسى رسالة الملك عبد العزيز آل سعود إلى الأمير عبد الله لمحاولة إجهاض ثورة ١٩٣٦ في فلسطين باسم الاتصال بالإنجليز بحثًا عن تسوية. ولعلنا لا ننسى أن الرجعية العربية هي التي ساعدت بما أثارته وغزته من قلاقل طائفية على إقامة إسرائيل بما دفعت إليها من اليهود العرب الذين يشكلون ما يقرب من ٦٠% من سكانها. ولنترك هذا التاريخ القديم المرير، ولنقرأ بضع صفحات من التاريخ المعاصر نقرؤها في هذه الجريدة اليومية العالمية السعودية التي تصدر في لندن باسم "الشرق الأوسط".

ففي عدد من أعداد الشرق الأوسط هو عدد الثلاثـــاء ٢٣ مارس ١٩٨٢ على سبيل المثال وفي الصفحة الثانيـــة وفـــي برواز تحت عنوان "شيخ الأزهر" مساع للتوفيق بين مصـــر والعرب، تنقل الجريدة عن مجلة "مايو" المصرية حديثًا مـــع الشيخ جاد الحق شيخ الأزهر الجديد وتـــورد مـــن الحـــديث الفقرة التالية "وسؤاله عما إذا كانت معاهدة السلام المصـــرية الإسرائيلية قد أتت بثمارها المرجوة في مجـــال الســـلم مـــن وجهة نظر الأزهر البحتة. أجاب "لا شك في أننا قـــد جنينـــا آثار هذه المعاهدة؟ فسيناء العربية المسلمة قد آلت إلى مصر، فبعد أيام قليلة تعود إلينا، وهذا كسبٌ عظيم بلا شك ما كـــان يمكن أن يحصل إلا بالسلام الذي سلكته مصر، وإلا بالكلمـــة السليمة التي قالها الأزهر مؤيدًا بها سلوك الدولة في ذلك" أن شيخ الأزهر الجديد يتغافل عن أن سيناء العربية المسلمة، لن تعود على مصر متحررة بعد أيام قليلة، بـــل ســـتحتلها بـــل أخذت تحتلها قوات الانتشار والتدخل السريع الأمريكية فضلاً عن قوات غربية أخرى، وسوف تعود منقوصـــة الســـيادة، وستكون عودتها وسيلة لعزل مصر عن البلاد العربية، بـــل تكريسًا لتبعيتها وينسى أو يتناسى شيخ الأزهـــر الجديـــد أن

مشايخ الأزهر أيام جمال عبد الناصر كانوا قد أصدروا فتوى اعتبروا فيها الصلح مع إسرائيل خروجًا على الدين. على أن هذا ليس هو ما أردنا بيانه، وإنما أردنا أن نبين كيف أن هذه الجريدة السعودية عندما تنقل هذا الحديث الذي يبارك اتفاقية كامب ديفيد، فإنها لا تفعل ذلك من قبيل نشر خبر وإنما من قبيل الترويج لرأي، وأن اتخذ هذا الترويج طابعًا حياديًا في ظاهره.. كنت أتمنى لولا ضيق المجال أن أقف طويلاً مع هذه الجريدة السعودية اليومية التي تتصدرها عبارة "بسم الله الرحمن الرحيم" والتي تعبر تعبيرًا بالغ الذكاء والحنكة عن توظيف الدين توظيفًا تطمس به كل معالم صراعاتنا الاجتماعية والوطنية والقومية، والتي لن تجد فيها غير عداء ثابت للاتحاد السوفيتي والبلاد الاشتراكية وتبييض متصل بل تلميع لوجه الإمبريالية الأمريكية وتمييع لصراعنا ضد الصهيونية ودفاع عن الرجعية العربية، وتهجم على القوى الوطنية والتقدمية العربية. وإنها نموذج فذ لتوظيف الدين لخدمة الفكر الرجعي وتزويق التبعية للإمبريالية والصهيونية. أليس الذين يمولون هذه الجريدة هم أنفسهم الذين يحلون أزمات البلاد الرأسمالية بترك أرصدتهم في

بنوكها ويعاقبون البلاد الوطنية النامية المنتجة للنفط بإغراق الأسواق بالنفط، وخفض ثمنه ويقيمون حلفًا عسكريًا استراتيجيًا مع الإمبريالية الأمريكية ويجعلون من بلادهم "المقدسة" قاعدة عسكرية عدوانية أمريكية ضد حركات التحرر الوطني العربية والأفريقية؟ ثم يأتي ويا للخزي من يقول ذات يوم مثل محمد حسنين هيكل أننا في الحقبة السعودية، وإن ما لم تستطع أن تحققه الثورة سوف تحققه الثروة؟! إن الثروة التي تنهبها العائلة السعودية لا تحقق إلا الثورة المضادة.

ومن منطلق التعصب القومي تُضرب الديمقراطية وتضطهد الأقليات وتُصفى النضالات الطبقية والوطنية، أو تحرف عن اتجاهاتها الموضوعية وتسود المثالية اللا عقلانية والرطانات المجردة المنبعجة الخالية من الحقائق العينية الملموسة وتفرض أشكالاً مبتسرة علوية من الوحدات القومية التي سرعان ما تنتكس، وينتعش العداء للماركسية ولأحزابها الشيوعية باسم الخصوصية القومية، وتوضع البلاد الاشتراكية والبلاد الرأسمالية على مستوى واحد من حيث التقييم الفكري والسياسي. على أن هذا لا يكون إلا في

الأيديولوجية المعلنة، أما في الأيديولوجية العملية، فالتعامل أساسًا مع البلاد الرأسمالية والممارسات السياسية تخدم موضوعيًا في النهاية المخططات الإمبريالية والصهيونية.

ويندمج التعصب الديني والتعصب القومي لتشكيل ظاهرة الطائفية، وهي عنصرية في حقيقتها تسعى بمظهرها الديني والقومي إلى إخفاء حقيقتها العنصرية، بل الفاشية وإلى محاولة إخفاء علاقاتها الحميمة بالأنظمة العربية ذات التوجهات الدينية المتعصبة أو القومية المتعصبة، فضلاً عن محاولة إخفاء علاقاتها العضوية مع الصهيونية والإمبريالية.

وهكذا يتبين لنا أنه من منطلق التعصب الديني، والتعصب القومي، والطائفية تحقق الصهيونية والإمبريالية أهدافها السياسية والاقتصادية، بل والثقافية كذلك فليست أهدافها الثقافية هي أن تتبنى شعوب الأمة العربية الأيديولوجية الصهيونية والإمبريالية، وإنما أن تنتعش أيديولوجية ذات خصوصية محلية مظهرية يتحقق بها تكريس، وإعادة إنتاج التبعية البنيوية للإمبريالية الصهيونية على المستوى الأيديولوجي بما يكرس، ويُعيد إنتاج التبعية البنيوية على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

ولهذا فإن النضال الفكري ضد التعصب الديني والتعصب القومي والطائفية، وضد الفكر الرجعي عامة ضرورة حاسمة كذلك في التصدي للثقافة الإمبريالية والصهيونية. إن الاستنارة والعقلانية الدينية والنهج الديمقراطي الذي يحترم التنوع والاختلاف في إطار الوحدة القومية؛ هما سلاحان بغير شك من أسلحة النضال ضد تلك الثقافة الإمبريالية الصهيونية.

خامسًا : إن المعركة الثقافية والفكرية عامة ليست معركة بين أفكار وقيم مجردة؛ أي ليست مجرد معركة نظرية بين أيديولوجيتين متعارضتين معلقتين في الهواء، وإنما هي معركة تتم وينبغي أن تتم في حقل التجسيد العيني الملموس للأيديولوجية؛ أي في أشكال السياسات والممارسات القانونية والاقتصادية والديمقراطية والتعليمية والفكرية والسياسية فضلاً عن الثقافية. إن كل معركة ضد فكر قانوني متخلف جامد غير ديمقراطي، ضد فكر اقتصادي يفضي إلى التبعية، ضد فكر سياسي يسويّ بين الحلفاء والأعداء ويشيع مفهومًا للسلام هو في حقيقته استسلام، ضد فكر ثقافي يتسم باللا عقلانية اللا تاريخية هو جزء من المعركة ضد الثقافة الإمبريالية الصهيونية.

على أن الفكر والثقافة لا تتجسد في سياسات وممارسات فحسب بل في أجهزة وأبنية سياسية كذلك فالفكر الإمبريالي يتجسد في مؤسسات وجامعات وشركات وقواعد عسكرية ومشروعات اقتصادية وبنوك. والصهيونية لا تتجسد فحسب في مختلف مؤسسات الاقتصاد والثقافة والإعلام على المستوى العالمي، بل تتجسد كذلك في دولة سياسية هي إسرائيل. والفكر الرجعي يتجسد كذلك في سلطة سياسية لدول عربية بعينها تستخدم كل أجهزتها الأيديولوجية لدعم وتكريس سلطتها، ولهذا فإن الصراع ضد الثقافة المعادية لثقافتنا الوطنية والديمقراطية العربية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالصراع السياسي ضد الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية.

ولن تكتمل مواجهتنا للثقافة الإمبريالية الصهيونية الرجعية، إلا عبر النضال السياسي ضد الأشكال التجسيدية للسلطة الصهيونية، والسلطات الرجعية العربية، والمراكز والقواعد والهيئات المعبرة عن المصالح الإمبريالية في بلادنا العربية، إن المعركة الثقافية ليست مجرد معركة ثقافية نظرية، وليست مجرد مواكبة أو موازاة للمعركة السياسية، وإنما هي في الجوهر معركة سياسية تستهدف إسقاط الأنظمة الرجعية التي هي حصون دفاع حقول استنبات للفكر الرجعي الخادم للمصالح الإمبريالية الصهيونية.

إن ثقافتنا ينبغي أن تكون سلاحًا ثوريًا في يـــد النضـــال السياسي تحقيقًا لأهدافه في إسقاط النظم العربيـــة الرجعيـــة، وإقامة النظم الوطنية الديمقراطية كشرط لتحقيق ثورة ثقافية تقتلع بها جذور الهياكل والأبنية الثقافيـــة الرجعيـــة التابعـــة للإمبريالية والصهيونية.

سادسًا : إن المعركة الثقافية الفعالة ليست مجـــرد معركـــة نخبة متعالية، بل هي معركة كل الجماهير الشـــعبية، ولن يتوفر لها النجاح إلا بمقـــدار اتســـاعها وتعمقهـــا الجماهيريين، ومشاركة الجماهير فيها مشاركة وعـــي وأخذ وعطاء. ولا شك أن الحرص على البعد السياسي للمعركة الثقافية كفيل بتحقيق ذلك.

سابعًا : إن الفكر الصهيوني في الممارسة لا يقتصـــر علـــى العداء لثورتنا العربية كجزء من المخطط الإمبريـــالي العالمي، وإنما يشارك هذا المخطط في محاولة حرف وتخريب الحركات الوطنية والتحريرية فـــي العـــالم، فضلاً عن محاولة تخريب الأنظمة الاشـــتراكية مـــن الداخل وتشويه تجاربها في الخارج، ولست مغاليًـــا إن قلت إن الفكرة الصهيونية تدرك أن النقيض المباشـــر

والعدو الأساسي لها؛ هو الفكر الاشتراكي العلمي هو الماركسية، وهو المجتمعات الاشتراكية التي تزداد عمقًا واتساعًا يومًا بعد يوم، فالفكر الاشتراكي العلمي أي الماركسية تحديدًا لا يرى حلاً لقضية اليهود واليهودية، إلا في الاندماج في مجتمعاتهم فضلاً عن أنها النقيض المباشر للرأسمالية الاحتكارية والإمبريالية التي هي الجذر الطبقي والسند العالمي للصهيونية. والصهيونية تدرك أن الهزيمة العالمية للإمبريالية، والانتصار العالمي للاشتراكية هو مقبرتها النهائية.

وهذا مما يفرض أن تكون معركتنا ضد الصهيونية فضلاً عن الإمبريالية جزءًا عضويًا من المعركة العالمية التي تخوضها البلاد الوطنية المتحررة والطبقات العاملة في البلاد الرأسمالية، والمنظومة الاشتراكية ضد عدونا المشترك.

ثامنًا : النقطة الأخيرة التي نستخلصها من كل ما سبق؛ هي أنه لا سبيل إلى مواجهة حقيقية حاسمة للفكر الإمبريالي الصهيوني الرجعي بالاقتصار على برنامج إجرائي، رغم أهمية وضع برنامج إجرائي وأهمية خلق أدواته التنفيذية للمقاومة، وإنما المهم بل

الضروري أن يتم ذلك استخلاصًا من استراتيجية ثقافية ذات رؤية شاملة مستندة إلى استراتيجية سياسية شاملة، بكل ما يعنيه هذا الشمول من أبعاد اقتصادية وعسكرية واجتماعية وتعليمية وإعلامية وعلمية وتكنولوجية.

قد تكون السطور السابقة صالحة لوضع بعض الأسس المبدئية لهذه الاستراتيجية الثقافية، وإن كان من الأفضل منهجيًا، أن تنبثق من استراتيجية سياسية أشمل، ولكن يبقى كذلك أن تترجم هذه الأسس المبدئية إلى أهداف وواجبات محددة تمهد للوصول إلى برنامج عمل وأدوات تنفيذ وخطة زمنية ذات مراحل. ولا شك أن مهمة كهذه لا تقع على عاتق فرد أو جماعه، بل تستوجب التحديد والتخطيط والتنسيق والتنفيذ عبر هيئات ومؤسسات واتحادات ودور نشر. على أنني أحب أن أقول في النهاية، أننا ينبغي أن نعترف بموضوعية وأمانة وتواضع، أننا لا نبدأ من نقطة الصفر، لا نبدأ من فراغ، لا نبدأ أمرًا غير مسبوق، تأكيدًا للإبداع الفكري الوطني الديمقراطي التقدمي العقلاني وتصديًا للفكر الصهيوني الإمبريالي الرجعي، بل ما أجدرنا أن نحيي

مراكز ودور أجهزة نشر عربية عامة، وفلسطينية خاصة من أجل ما تقدمه من خدمات ثقافية تنويرية وتثويرية، بل ما أجدرنا أن ندرك بعمق أن كل نضال سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو عسكري، وأن كل استشهاد في المعركة بيننا وبين الرجعية العربية والاحتلال الصهيوني والتبعية الإمبريالية، وأشكالها المختلفة، إنما هو في الوقت نفسه نضال أعمق ما يكون النضال ضد الثقافة التي تفرزها وتستتبتها، وتسعى لفرضها هذه الأفعى ذات الرءوس الثلاث.

الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي[1] للثقافة العربية

هذه هي المرة الثالثة خلال العامية الماضيين، التي يتاح لي أن أشارك في معالجة موضوع الغزو الثقافي، كانت المرة الأولى في مؤتمر العرب المسئولين عن الشئون الثقافية الذي انعقد في دمشق في يونيه ١٩٨٠، وكانت المرة الثانية في تونس في إبريل ١٩٨٢ في ندوة عقدها مؤتمر الشعب العربي هناك. على أنه إذا كان هذا اللقاءان قد اقتصرا – وخاصة الأول – على المواجهة المباشرة للغزو الثقافي الصهيوني، فإن لقاءنا هذا يتطلع إلى مواجهة الغزو الثقافي عامة مواجهة تستند إلى تخطيط ثقافي طويل المدى، على أن القضية في هذه الملتقيات الثلاثة قضية واحدة.

---

[1] بحث قدم إلى لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية – بالكويت في آذار (مارس) 1983.

ولهذا وحتى لا أضطر إلى أن أكرر ما سبق أن تناولته في الملتقيين السابقين، سوف أكتفي بأن أرفق هذه الدراسة الحالية بالدراسة التي قدمتها في ندوة تونس بعنوان "مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافة عربية" والتي تتضمن في الوقت نفسه بعض العناصر الأساسية من الدراسة التي قدمتها في لقاء دمشق، وإني لأعد تلك الدراسة جزءًا متممًا لهذه الدراسة الحالية.

ولكن ما أشد المحاذير والمحظورات في هذه الدراسة الحالية؟! وما أكثر الإشكاليات التي تواجهها. ذلك أننا لسنا بصدد الانتهاء إلى توصيات سياسية، واتخاذ إجراءات عملية مباشرة، كما كان الشأن في اللقاءين السابقين، وإنما نحن بصدد دراسة موضوعية يتأسس عليها تخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية. وهذا ما يثير منذ البداية طائفة من الأسئلة الإشكالية: ما المقصود بالغزو الثقافي؟ هل التبني لفكر غير الفكر السائد في بلادنا العربية، دينيًا كان أو قوميًا، يدخل في باب الغزو؟ ثم هل هناك ثقافة عربية واحدة وإن تنوعت تعابيرها ومظاهرها؟ أم هي ثقافات مختلفة متعارضة فكريًا رغم صفتها العربية التي تشملها جميعًا؟ ثم هذا التخطيط

المستقبلي للثقافة العربية.. أي تخطيط ممكن في إطار أمة عربية تختلف بل تتعارض أنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية، ثم أي مستقبل نريده لهذا التخطيط الثقافي، فالتخطيط في كل هذه المجالات، هل هو تخطيط مستقبلي لمجتمع رأسمالي، أم لمجتمع اشتراكي، أم هو مجرد تنمية لواقع العلاقات الإنتاجية العربية السائدة في أغلب بلادنا العربية التي هي خليط من بقايا عشائرية، وقبلية وإقطاعية ورأسمالية ريعية وطفيلية تابعة متخلفة؛ أي ستكون بهذا مجرد تنمية للتبعية والتخلف؟! ثم قبل هذا كله، كيف نستطيع أن نتصدى لتخطيط مستقبلي للثقافة العربية دون أن يكون لدينا مسح كامل دقيق للأوضاع الثقافية الراهنة في كل بلد عربي، وعلى مستوى الأمة العربية عامة، في إطار حقائق عن السياسات الثقافية في أغلب البلاد العربية، حقًّا هناك الكراسات التي نشرتها اليونسكو عن السياسات الثقافية العربية، على أنها في الحقيقة مجرد تقارير رسمية عن مشروعات في الأغلب، وليس ثمة دراسة مطروحة أمامنا نتبين منها تضاريس الإشكالية الثقافية في واقعنا العربي الراهن، فضلاً عما أشرنا إليه من غموض الرؤية المستقبلية

العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية – لا الثقافية فحسب – في منظور التخطيط العام. وقد نستطيع أن نصل إلى برنامج حد أدنى من التكامل الاقتصادي رغم الاختلافات في الأبنية والتوجهات الاقتصادية، وإلى تخطيط تعليمي في بعض مواد الدراسة وبعض الشهادات الدراسية العامة، إما أن نصل إلى تخطيط تعليمي في بعض مواد الدراسة، وبعض الشهادات الدراسية العامة، وإما أن نصل إلى تخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية في إطار هذا الاختلاف، والخلاف السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأيديولوجي، فأمر بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً. نعم قد نستطيع أن نصل إلى الاتفاق حول نص يزخر بتوجهات ومبادئ وبرامج ثقافية عامة، نراعي فيها عدم المساس بالخلافات وعدم التعرض لتضاريس الاختلافات البنيوية بين البلاد العربية. على أن هذا لن يفضي بنا في الحقيقة إلا إلى خطة مسحاء لن يتحرك بها واقعنا الثقافي الراهن، وإذا تحرك فإلى تكريس وإعادة إنتاج هذا الواقع الراهن، وقد يتساءل البعض قائلاً: "اليونسكو" يواجه نفس الإشكالية ويعالجها. إنه يمثل عالمًا من دول وأنظمة متعارضة، ورغم هذا يصوغ خطة ثقافية

عالمية واحدة، ويسعى لتحقيقها. هذا صحيح ولكن "اليونسكو" يسعى إلى تخطيط تنسيقي بين ثقافات قومية مختلفة. وفضلاً عن هذا فإن "اليونسكو" يتبنى سياسات ثقافية تتصادم مع سياسات ثقافية أخرى لبعض الدول الأعضاء، فهل نستطيع نحن كذلك أن نخطط لهدف ثقافي مستقبلي لا يعيد إنتاج الأبنية الثقافية السائدة التي تتسم بالتبعية والتخلف، بل يصادمها ويستبدل بها أبنية ثقافية جديدة تتجاوز هذه التبعية وهذا التخلف؟!.

ما أردت أن أكون متزمتًا، وإنما حرصت على الصدق والصراحة والموضوعية: على أنى أتساءل رغم هذا كله: ألا يمكن للقائنا هذا أن يحقق. على الأقل أمرين:

أولاً : وضوحًا وتحديدًا لبعض – ولا أقول اتفاقًا حول – المفاهيم الأساسية في مجال العمل الثقافي؟.

ثانيًا : تحديدًا لعناصر أو محاور برنامج عمل ثقافي عربي مشترك – ولا أقول تخطيطًا مستقبليًا للثقافة العربية – لتحقيق بعض المنجزات والمؤسسات والمهام الثقافية العامة، دون أوهام طمس أو تمييع للخلافات الفكرية؟

وفي تقديري أنه رغم ما يكتنف هذين الأمرين من صعوبات كذلك، فإنه من الممكن القيام بهما. وفي إطار هذين الأمرين سوف تقتصر مساهمتي في هذا اللقاء.

أولاً: توضيحًا وتحديدًا لبعض المفاهيم :-

تكاد كل المفردات والعبارات الواردة في عنوان هذه الدراسة في حاجة إلى توضيح: الغزو الثقافي، الثقافة، التخطيط المستقبلي، الثقافة العربية. إن أكثر المفاهيم تداولاً هي أكثرها حاجة إلى التوضيح والتحديد؛ ذلك أن التداول والاستعمال اليومي يفقد الكلمات أحيانًا دلالتها الموضوعية المحددة، ويحملها بدلالات أيديولوجية مختلفة. ومن يدري لعل التوضيح الذي أقوم به أن يكون إضافة أيديولوجية جديدة تزيد الأمر تعقيدًا. على أني أرجو أن أكون صادقًا في محاولتي التوضيحية موضوعيًا.

(١-١) لنبدأ أولاً بتعبير الغزو الثقافي. إنه تعبير صحيح. ولكنه حق، ما أكثر ما أريد به باطل. وهو يتلاقى في هذا الأمر مع تعبير آخر أكثر تداولاً هو تعبير الأفكار المستوردة. فالتعبيران يستخدمان – في أغلب الأحيان – ضد الفكر الماركسي أساسًا. ولكن ما أكثر ما يتهم كل فكر علمي

عقلاني يختلف مع الفكر السلطوي السائد بأنه فكر مستورد وبأنه غزو ثقافي معاد لتراثنا وأصالتنا. وما أكثر ما يتهم كل فكر غربي، وخاصة إذا كان يمس الأوضاع الاجتماعية والقيم الأخلاقية والدينية السائدة بأنه غزو ثقافي غربي. ولهذا فما أحوجنا إلى أن نحدد معنى الغزو الثقافي. فلنتأمل الأمر تأملاً سريعًا في منظوره التاريخي. إن في تراثنا الإسلامي تفاعلاً وتلاقحًا مع ثقافات متعددة، مثل الثقافة اليونانية والفارسية والهندية. ولقد أفضى هذا التفاعل والتلاقح إلى ازدهار تيارات وممارسات فكرية وسياسية وأدبية ولغوية وعلمية وإدارية وتنظيمية تشكل تراثنا العربي الإسلامي في القرون الأربعة الهجرية الأولى، هذا التراث الذي نعتز به ونعده بعدًا تاريخيًا عميقًا من أبعاد أصالتنا الثقافية الراهنة، هل يعد هذا التفاعل والتلاقح غزوًا ثقافيًا يونانيًا أو فارسيًا أو هنديًا لثقافتنا العربية الإسلامية؟ ما أكثر ما تكون الإجابة بلا، تأسيسًا على أن بنية الواقع العربي الإسلامي آنذاك كانت البنية الأقوى، فلم تفرض عليها هذه الثقافات فرضًا، بل هي التي تمثلت هذه الثقافات وأضافت إليها ووظفتها لمصلحتها. وهذا صحيح. على أن هناك من المفكرين والعلماء القدامى

والمحدثين من يقول بغير هـذا، ويـرى أن تلـك الثقافـات الأجنبية غريبة عن ثقافتنا، وأنها أساءت إلى هذه الثقافة؛ أي إنها بتعبيرنا العصري غزو ثقافي دخيل على ديننا وتراثنـا، بل هناك من يكفر الآخذين بهذه الثقافة. لعلنا نذكر رفض ابن تيمية لمنطق أرسطو، وفتوى ابن الصلاح في أن "من تمنطق فقد تزندق" ولا أشير إلى الغزالي في "تهافت الفلاسفة" فقـد أتهم هو نفسه بالمروق لاسـتعانته ودفاعـه عـن المنطـق الأرسطي. وفي عصرنا الراهن نجد من يعـدون الفـارابي وابن سينا وابن رشد دخلاء على ثقافتنا، وليسوا من فلاسـفة الإسلام لأنهم – في نظرهم – مجرد نقلة عن فلاسفة اليونان، ولهذا تكاد تقتصر الفلسفة الإسلامية – عند أصـحاب هـذا الرأي – على علم الكلام وأصول الفقه (راجع كتابات الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور علي سامي النشار). وهكـذا باسم التصدي للغزو الثقافي، والفكر المستورد يمكن أن يسلخ من تراث الفكر العربي الإسلامي بعض من أبـرز أعلامـه وشوامخه.

ولكن لعل موقف ابن تيمية أن يكون موقفًا إيجابيًا رغـــم تزمته. ذلك أنه لم يرفض المنطق الأرسطي رفضًا متعاليًـــا أجوف، بل قدم بديلاً منطقيًا عنه، لم يستطع به أن يـــدحض منطق أرسطو، ولكنه استطاع أن يثير به إشكالات منطقيـــة جادة أضافت إلى الفكر المنطقي نسقًا منطقيًا آخر ينتسب إلى ما يصطلح على تسميته بالنزعة الاسمية. والحق أن موقـــف ابن تيمية كان نابعًا من محاولته الدفاع عن الهوية الإسلامية في القرن السابع والثامن الهجريين في مواجهة غزو التتـــار من الشرق، والصليبيين من الغرب، وصراعات الحكام داخل البلاد العربية الإسلامية آنذاك. وكانت سلفيته المتزمتة تمسكًا بمعيار ثابت في مواجهة هذه الغزوات والتشققات. ولعل في عصرنا بعض ما يشابه عصر ابن تيمية. وما أكثر من يقفون في عصرنا، ومن عصرنا مقلدين موقف ابن تيمية المتزمت تقليدًا جامدًا، وإن افتقروا إلى إيجابيته الإبداعيـــة. فالـــذي لا شك فيه أنه منذ أواخر القرن الثامن عشر قد أخذت تتبلـــور في بلادنا العربية، وخاصة في مصر وبـــلاد الشـــام، قـــوى اجتماعية جديدة متطلعة إلى التحرر – على نحو أو آخـــر – من السيطرة العثمانية، وإلى بناء كيان قومي عربي متميـــز.

وقبل أن تستكمل هذه النهضة القومية طريقها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وثب عليها المستعمر الأوروبي الغربي، فأجهض نهضتها وأوقف نموها المستقل واستتبعها لسيطرته فارضًا عليها التبعية لبنيته السياسية والاقتصادية. وكان من الطبيعي استكمالاً وترسيخًا لهذا الاستتباع السياسي والاقتصادي أن يحرص على استتباعها ثقافيًا كذلك. على أن هذا الاستتباع الثقافي لا يتم بمجرد الفرض أو التأثير من الخارج، وأنها تستتبته وتفرزه كذلك البنى والهياكل السياسية والاقتصادية الداخلية التابعة. وهكذا نستطيع القول بأنه قد تحقق غزو ثقافي بنيوي في مختلف المجالات التنظيمية والإنتاجية والفكرية والقيمية لا في المشرق العربي وحده، وإنما في البلاد العربية كافة بمستوى أو بآخر. ولكن.. وهنا يثار السؤال الإشكالي هل معنى هذا – كما يقول بعض المفكرين – أن كل أفكار عصر النهضة خاصة هي مجرد تجسيد وتعبير عن هذا الغزو الرأسمالي الغربي الخارجي – الداخلي – في آن واحد؟ والحق أن هذا القول، أقل ما يقال فيه أنه تبسيطي للغاية، لا فيما يتعلق بالمجال الثقافي، فحسب بل بالمجالين السياسي

والاقتصادي كذلك. ذلك أنه يغفل الصـراعات والتناقضـات وأشكال التصدي والتحدي والمقاومة والاجتهـاد المسـتقل، والاختلاف والتمايز والاستيعاب النقدي التي بـذلتها قـوى عربية – اجتماعية في هذه المجالات جميعًا أيًّا مـا كانـت حدودها ومستوياتها، عميقة أو هامشية. وفضلاً عن هذا، فإن هذا القول يغفل الملابسات الموضوعية لهذا العصر، ويسقط عليها نظرة قومية شـوفينية لا تاريخيـة، أو نظـرة دينيـة متزمتة. حقًا، إن الموقف في القرنين الثامن عشر والتاسـع عشر الميلاديين، يختلف عن الموقف في القـرنين السـابع والثامن الهجريين. في القرنين الثامن عشر والتاسـع عشـر كان التخلف السياسي والاقتصادي والثقـافي يـرين علـى مختلف الأوضاع في البلاد العربية. وكانت الثقافة الليبراليـة الرأسمالية الغربية هي الثقافة الأقوى والأكثر تقدمًا، والأكثر حيوية وإنتاجًا وإبداعًا. ولكنها كانت في الوقت نفسه، غيـر بعيدة عن – بل تتطلع إليها – إرهاصات جنينية لبرجوازيات عربية كانت تجد في هذه الثقافة العقلانية الليبرالية قيمًا فكرية إيجابية جديدة هي في بعض جوانبها امتداد لتراثها العربـي الإسلامي القديم في مرحلة انطلاقـه الإنتـاجي والتجـاري

والإبداعي قبل أن تجهضه غزوات التتار والصليبيين والتمزقات الداخلية، وفضلاً عن هذا، فقد كان العصر كله تنمية رأسمالية؛ أي عصر ثورة برجوازية ديمقراطية تخرج العالم كله من مستويات التخلف الاجتماعي عامة، سواء كانت إقطاعًا غربيًا، أو إقطاعًا شرقيًا أو نمطًا آسيويًا للإنتاج أو قبلية أو عشائرية. فلأول مرة يصبح العالم كله معرضًا ومؤهلاً للتوحد في إطار نظام اقتصادي شامل، متقدم بغير شك عن الأنظمة السابقة هو النظام الرأسمالي. وما كان هناك تاريخيًا إمكانية لطريق آخر غير طريق التنمية الرأسمالية، طريق الثورة البرجوازية الديمقراطية. وكانت البرجوازية الغربية أسبق إلى امتلاك ناصية هذه اللحظة التاريخية، فأخذت تشكل وتهيكل الواقع العالمي لمصلحتها، وتسعى للهيمنة الشاملة عليه (مجتمع شرقي واحد استطاع أن يمتلك كذلك ناصية هذه اللحظة هو اليابان). على أن هناك أمرين لا بد من أخذهما في الاعتبار حتى يتكامل وعينا بهذا الواقع الجديد.

أولاً : إن هذه البرجوازية الغربية كانت تمثل وجهين: وجه التسلط والهيمنة الرأسمالية التي أصبحت بعد ذلك تسلطًا، وهيمنة إمبريالية تقوم بأبشع عمليات النهب والاستغلال والقهر، بل والإبادة كذلك ضد شعوب البلدان المتخلفة عنها. أما الوجه الثاني فهو وجه الثورة البرجوازية الديمقراطية التي لم تكن تعبر عن خبرة أوروبية غربية فحسب، بل كانت تحمل كذلك رايات إنسانية عامة هي رايات الحرية والإخاء والمساواة والديمقراطية والعقلانية، كما كانت تقدم منجزات فكرية وتكنولوجية ذات قيمة تغييرية وتثويرية. وفضلاً عن هذا، ففي قلب هذه البرجوازية الغربية أخذت تحتدم الصراعات والتناقضات الطبقية على المستوى السياسي والاقتصادي والفكري. ذلك أن النهب والاستغلال والقهر الذي تمارسه الرأسمالية خارج بلادها قد أخذت تمارسه كذلك داخل بلادها. وهكذا برزت في إطار التجربة الرأسمالية الغربية خبرات فكرية وعملية نقيضة للخبرة الرأسمالية، هي الخبرة الاشتراكية التي لا يمكن أن توضع على نفس مستوى الخبرة الرأسمالية بتوحيدها تحت اسم عام هو "الثقافة الغربية"!!.

ثانيًا : أن المثقف العربي عندما أخذ يتطلـــع إلـــى الثقافـــة الغربية لم يكن خالي الوفاض تمامًا من خبرات فكرية وسياسية وقيمية وتجارية وإنتاجية قريبة – بشـــكل أو بآخر – من خبرات تلك الثقافة الغربية. فعندما ســـافر الطهطاوي إلى باريس مثلاً كان مشحونًا بثقافة القـــرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر في مصر التي أخذت تزدهر فيها قيم ومبادئ عقلانية ليبرالية، تجسدت على سبيل الرمز في أستاذه الشيخ حســـن العطـــار. وفـــي فرنسا عندما كان الطهطاوي يشاهد ثورة ١٨٣٠ كان يقارن ويقارب بينها، وبين الثورة الهمامية الجمهورية الشورية التي اندلعت في جنوب صعيد مصـــر قبـــل مولده بعشرات السنين. لست أنفي أثـــر رحلتـــه إلـــى فرنسا في تطوير فكره، ولســـت أنفـــى أثـــر الحملـــة الفرنسية على مصر، ولا أثر الثورة الفرنسية عامـــة على الفكر العربي، ولكن لا أراها نقطة البداية لما بعد الصفر العربي، كما يقـــول كثيـــر مـــن المـــؤرخين والمفكرين، التي تحقق بها وحـــدها عصـــر النهضـــة العربية، بل أقول على العكس من هذا في غير مغالاة أو تزمتًا، إن هذا الغزو الخارجي قد أجهـــض نمـــوًا قوميًا رأسماليًا مستقلاً كان يتحقق بطيئًا فـــي الشـــرق العربي خاصة، بل لعله سبق بدايات النمو الرأســـمالي

لبعض البرجوازيات الأوروبية نفسها. ولا مجال هنا للتفصيل. وإنما أردت أن أقول إن لقاء المثقف العربي في ذلك الوقت مع الثقافة الغربية كان على أرضية تطلع إلى مشروع اقتصادي واجتماعي وفكري مشترك. وكان مشروعًا من الناحية التاريخية والطبقية تقدميًا بالنسبة للغرب وبالنسبة للعالم العربي على السواء. ولكن التفاوت الشديد في مستوى النمو بين الواقع العربي المتخلف، والواقع الغربي الشديد التقدم علميًا وتكنولوجيًا، فضلاً عن اختلاف الجذور التراثية لكلا الواقعين؛ أفضى بالضرورة إلى تبعية العالم العربي للغزوة الغربية. وهكذا كانت التبعية على أرضية مشروع واحد، لأن الطرف الغربي في هذا المشروع لم يعد كذلك مجرد قوة تنمية رأسمالية ليبرالية، بل تحول إلى بنية احتكارية إمبريالية توسعية. وفي البداية لم يتنبه المثقف العربي إلى ذلك التحول الجديد. ولهذا حاول أن يجد صيغة توفيقية بين التراث العربي الإسلامي القديم، ومتطلبات التحديث الرأسمالي الليبرالي الذي لا سبيل إلى تجنبه. وعندما تنبه المثقف العربي بعد ذلك إلى الطابع الإمبريالي العدواني، كان هناك من رفض تلك التبعية بحثًا عن هامش مستقل في إطارها، وكان هناك من بدأ يخرج

عن مشروعه الليبرالي القديم متطلعًا إلى مشـــروعات أخرى، هو المشروع الليبرالي نفسه ولكن في استقلال بل في عداء للغرب الإمبريالي، وفـــي إطـــار قوميـــة عربية ذات بُعد إسلامي، ويتراوح بـــين الرأســـمالية الاشتراكية بحثًا عن طريق ثالث يُعبر عن خصوصية متميزة، أو هو المشروع الاشتراكي الذي بدأ طوبويًـــا خياليًا ثم استقام علميًا في النهاية. وكان هنـــاك منـــذ البداية المشروع الديني الخالص الذي عبـــرت عنـــه الحركة الوهابية في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، وكان مشروعًا رافضًا للمشروع الليبرالـــي والقـــومي والاشتراكي على سواء، ويتخذ من العودة إلى الأصول والتمسك بالمعيار الأصول الأولى – تمامًا مثـــل ابـــن تيمية – طريقًا للخـــلاص، ولكنـــه لـــم يقـــدم بـــديلاً موضوعيًا. كـــان الـــرفض للمشـــروعات التحديثيـــة و"تجهيلها" وتكفيرها؛ هي الراية المرفوعة منذ الحركة الوهابية الأولى، فحركة الإخـــوان المســـلمين، حتـــى حركة التكفير والهجرة، وبقية الجماعـــات الإســـلامية التي نشأت في السبعينات من هذا القرن فـــي مصـــر خاصة.

أريد أن أقول باختصار، إن الاستتباع للثقافة الغربية في القرن التاسع عشر ما كان من الممكن تجنبه، لا للتخلف العربي فحسب، بل لأنه كان يحمل المشروع نفسه الذي كانت ترهص به وتتطلع إليه بعض القوى الاجتماعية العربية لتنميتها وخروجها من تخلفها، وتبعيتها للهيمنة العثمانية، بل ووقوفها موقف النِّد من النهضة الغربية نفسها. ولم يكن هناك بديل عن هذا المشروع تحقيقًا لهذا الغرض. والمأساة الموضوعية، كانت تتمثل في أن كل تبنّ لقيم الليبرالية الغربية من أجل الخروج من التبعية والتخلف، ما كان يحقق خروجًا من التبعية والتخلف، بل على العكس تمامًا، كان يضاعف من التبعية ومن التخلف، وكان هذا هو الناتج الطبيعي التاريخي لقانون التفاوت بين الوضعين العربي والغربي. ولا خروج في الحقيقة من هذه الحلقة الخبيثة التي لا تزال تواصل قانونها، وآليتها حتى اليوم إلا بالخروج جذريًا من نسق المشروع الرأسمالي نفسه، والتنمية الرأسمالية نفسها، وهذا ما أخذت تنضجه وتتيحه، بل وتفرضه كحتمية تاريخية عوامل تنظيمية وفكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية، ذاتية وموضوعية جديدة في سياق الوضع العربي الراهن، وبدأت تبرز وتتبلور أشكال جديدة للعمل السياسي والاجتماعي، ومفاهيم جديدة ذات نبض وعمق علمي وتاريخي في مختلف مجالات البحث والنشاط.

ولهذا فليس قولاً تبسيطيًا فحسب، هذا الوقوف المجرد عند مفهوم الغزو الثقافي الغربي وصفًا وتشخيصًا لهذه المرحلة، بل أخشى أن أقول إن هذا القول التبسيطي قد ينسج غطاء أيديولوجيًا لإخفاء البديل التقدمي الوحيد لوضع حد نهائي لعلاقة التبعية للرأسمالية الغربية، بل لتكريس هذه التبعية على نحو آخر. وقد نستطيع أن نتبين هذا الغطاء الأيديولوجي في نسق المنطق التالي: ما دام الأمر مجرد غزو ثقافة غربي؛ أي من الخارج، إذن فلنقطع علاقتنا الفكرية والمفهومية بهذا الخارج، ونكتفي بالاستفادة بمناهج "الخارج الغربي" الإجرائية الخالصة؛ أي التكنولوجية، المطهرة من الأفكار والمذاهب السياسية والاجتماعية والقيمية، ولنبحث داخل تراثنا، ديننا عما يُعبر عن خصوصيتنا الفكرية والمفهومية والقيمية عامة. والحق أن مثل هذا النسق المنطقي، لن يُفضي بنا إلى مشروع آخر يخرجنا من التبعية والتخلف، بل سيكرسها، إن لم يضاعفها ويعمقها تعميقًا بنيويًا. ذلك أن القضية ليست قضية غزو غربي خارجي – كما ذكرنا – بل هي بنية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية داخلية متخلفة تلتحم التحامًا

تابعًا مع المشروع الرأسمالي الاحتكاري الإمبريالي العالمي. ولا سبيل إلى فصم علاقة التبعية هذه إلا بأن نستبدل بالبنية المتخلفة التابعة، بنية أخرى تقوم على التحرر السياسي والاستقلال الاقتصادي والتقدم الاجتماعي والازدهار الثقافي والتفتح الديمقراطي. هذه هي المواجهة الجادة الموضوعية لهذه الظاهرة التي نسميها بالغزو الثقافي.

(١-٢) على أن هناك أشكالاً أخرى للغزو الثقافي غير هذا الغزو الهيكلي البنيوي، وهي أشكال أكثر عدوانية ومباشرة، حسبنا أن نشير مثلاً إلى الغزو الثقافي الفرنسي للجزائر، في محاولة لطمس كل معالم الثقافة العربية الإسلامية، وحسبنا كذلك أن نشير إلى الغزو الاستيطاني الصهيوني لفلسطين، وما حققه ويحققه من طمس للتراث الفلسطيني، وتشويه لمعالمه الأثرية، وتزوير للحقائق التاريخية في البرامج التعليمية المفروضة، وعسف وقمع للجامعات والجامعيين الفلسطينيين إلى غير ذلك، وحسبنا أن نذكر أخيرًا ما حدث في مصر أيام السادات - وأعتقد أنه ما زال مستمرًا - من تغيير لمناهج التعليم بما يتفق مع نصوص اتفاقات كامب ديفيد حول التطبيع الثقافي: واكتفى بهذا

النموذج من كتاب الجغرافيا المقرر على الصف السادس الابتدائي في مصر. لقد حذفت(*) من هذا الكتاب الفقرة التالية: "تمكن اليهود والصهاينة بمساعدة الدول الاستعمارية من اغتصاب أرض فلسطين من عام ١٩٤٨، وشردوا معظم أهلها العرب، واستولوا على ممتلكاتهم، غير أن الفلسطينيين وسائر العرب يعملون على تحرير الأرض وعودة الشعب الفلسطيني إلى وطنه".

ونلاحظ أن حذف هذه الفقرة ليس مجرد حذف لفقرة، وإنما هو حذف لحقيقة تاريخية ماضية، ومستمرة هي العدوان الإسرائيلي الاستعماري الذي شرد الشعب الفلسطيني، وهو كذلك حذف لواجب نضالي مستقبلي هو العمل تحرير الأرض، وإعادة الشعب الفلسطيني إلى وطنه. إن حذف هذه الفقرة هو تآمر على ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا.

(*) المواجهة رقم (1) نشرة تصدر في القاهرة عن "حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي نقلاً عن د. رضوى عاشور "الغزو الثقافي الصهيوني، وسياسة تطبيع العلاقات مع مصر" بحث ألقي في ندوة الغزو الثقافي الصهيوني في تونس، إبريل 1982.

ما السيل إلى مواجهة هذا الشكل العدواني المباشـــر مـــن الغزو الثقافي؟ لقد أجاب الشعب الجزائري على هذا الســؤال بثورة التحرير، وبإقامة سلطة وطنية ديمقراطية. هل انتهـــى الغزو الثقافي للجزائر" من الغفلة أن نقول بأنه قـــد انتهـــى. على أنه يتضاءل بمقدار تعاظم معركة التعريب. ويتضــــاءل بمقدار تعاظم التحرر من التبعية الاقتصادية، وتعميق جذور التطور الاقتصادي المستقل المستند إلى المشاركة الجماهيرية الديمقراطية.

وفي فلسطين، كيف نواجه هذا الغزو الثقافي الصـــهيوني الاستيطاني؟ مع احترامنا لكل مـــا بذلتـــه، وتبذلـــه منظمـــة اليونسكو وغيرها من الهيئات الدولية؛ لمحاولة وقـــف هـــذا الغزو الشرس، فهيهات أن يوقف عدوانه المستمر. ولن يوقفه إلا انتصار الثورة الفلسطينية، واستعادة أرضها المغتصـــبة، وإقامة سلطتها الوطنية الديمقراطية. على أنه فـــي الطريـــق الطويل؛ لتحقيق هذا الهدف. مـــن الضـــروري ألا تتوقـــف المعارك والمصادمات على مختلف المســتويات السياســية والاجتماعية والعسكرية والفكرية.

ما السبيل إلى مواجهة هذا الغزو الثقافي الاستعماري الصهيوني في برامج التعليم المصرية. لا سبيل إلى ذلك إلا بإسقاط اتفاقيات كامب ديفيد وتحرر مصر من التبعية السياسية والاقتصادية الأمريكية، وعودتها إلى الساحة العربية؛ لمواجهة النضال الوطني والاجتماعي والقومي ضد الإمبريالية والصهيونية والرجعية والتخلف، هل هناك سبيل آخر غير هذا السبيل؟ ما أعتقد ذلك.

(١ – ٣) على أن هناك أشكالاً أخرى للغزو الثقافي، تتم بشكل غير مباشر عبر وسائل الإعلام والثقافة، وتتمثل في برامج الإذاعة والتليفزيون السياسية والاجتماعية والترفيهية، وتوجهها بشكل مباشر أو غير مباشر؛ لإشاعة منظور للحياة وأساليب للسلوك الفكري والعملي، بما يتيح لهذه القوى الرأسمالية السيطرة على ثروات وطاقات الشعوب، وخاصة شعوب البلدان النامية (اسمًا!) والمتخلفة، فضلاً عن السيطرة على عقولهم ومشاعرهم وأذواقهم وقيمهم سيطرة تشيع روح التسطح واللاعقلانية واللامبالاة واليأس والاستهلاك البذخي والاغتراب والتفسخ.

وأكتفي هنا بالإشارة إلى دراسة قيّمة للباحث د. عبد الباسط عبد المعطى حول دور الإعلام المصري، استند فيها إلى دراسة تحليلية لبرامج الإذاعة والتليفزيون والكتابات الصحفية طوال فترة زمنية محدودة في إبريل عام ١٩٧٦ لينتهي منها إلى بيان الدور الخطير الذي تلعبه هذه الأجهزة وهذه الكتابات في تسطيح الوعي، وتزييفه وتغييب الناس عن حقائق حياتهم(*)

ونتساءل كذلك ما السبيل إلى مواجهة هذا النمط من الغزو الثقافي الإعلامي؟ هل يتم هذا برفع مستوى برامج الإذاعة والتلفزيون والكتابات الصحفية؟ إن القضية ليست قضية جودة فنية، أو اختلاف في المستوى، ولكنها قضية التوجه السياسي الفكري الأيديولوجي لهذه الأجهزة والكتابات، أو بتعبير آخر، إن المسألة في صميمها هي هذه البنية الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يتشكل بها ومنها النظام السائد. فليست وسائل الإعلام والثقافة والتربية إلا أدوات أيديولوجية لإعادة إنتاج هذه البنية ذاتها. فهل هناك

(*) د. عبد الباسط عبد المعطي: الإعلام وتزييف الوعي: دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1979.

سبيل إلى تغيير مضامين وتوجهات هذه الأجهزة والكتابات، غير سبيل تحرير الأبنية والأنظمة من التبعية والتخلف؟ ولكن كيف؟.. ما أكثر من يتحدثون بيسر وطلاقة في وطننا العربي عن الثورة الثقافية. وهذا حسن. ولكن أسألهم: كيف السبيل إلى ثورة ثقافية دون إقامة السلطة الثورية المؤمنة بضرورة هذه الثورة، والمؤهلة والقادرة على تحقيقها بالفعل الجماهيري الديمقراطي. وما أكثر ما يخلط بين الثورة الثقافية والثقافة الثورية. إن الثقافة الثورية هي التوعية الجماهيرية، هي التمهيد الثقافي المناضل من أجل السلطة الثورية. أما الثورة الثقافية فهي التغيير الجذري للبنى والأبنية المفهومية والتصورية، والقيمية والسلوكية بما يتفق والأهداف الثورية العامة للمجتمع، بل بما يتجاوز هذا إلى التفتح الثقافي الإبداعي عامة للإنسان فردًا ومجتمعًا. ولهذا فلا سبيل لتحقيقها بغير السلطة الثورية. ولكن هل نستطيع بتخطيطنا الثقافي، أن نعمل على الأقل على إشاعة الثقافة الثورية جماهيريًا، في مواجهة ثقافة الخديعة والتضليل والتعمية والتجهيل وإفقاد إنسانية الإنسان؟!

على أنه قد آن أن نتعرف على معنى الثقافة عامة، والثقافة العربية خاصة، والثقافة العربية الثورية على وجه أخص، حتى نتأمل إمكانية تخطيطها تخطيطًا مستقبليًا.

١- لست بصدد تعريف محدد للثقافة. لأن الثقافة من حيث هي كذلك، ذات طبيعة إشكالية، ويختلف تعريفها باختلاف المواقف والفلسفات، وما أريد أن أدخل هنا في حوار نظري حول تعريف الثقافة. ولهذا سأكتفي بأن أعرض لها باختصار من حيث إطارها العام، وعناصرها ووظيفتها. وهذا بغير شك دخول في التعريف كذلك.

أولاً : ليس هناك ما يسمى بفراغ ثقافي لدى أي إنسان، أو أي مجتمع، أو في أي لحظة من لحظات التاريخ والحياة الإنسانية. هناك ملاء ثقافي دائمًا أيًّا كانت طبيعة هذا الملاء الثقافي، وأيًّا كانت دلالته الاجتماعية وقيمته ومستواه. ولهذا فالتمييز بين مثقف وغير مثقف؛ هو تمييز اصطلاحي أكثر منه تعبيرًا عن واقع موضوعي. فلكل إنسان ثقافته التي تتمثل في رؤيته للعالم السياسية والاجتماعية والفكرية والتذوقية، أساسيًا

بحسب المواقع والمواقف الطبقية لكل إنسان، فضلاً عن أنها تختلف اختلافًا ثانويًا بحسب المستوى. ولهذا فهذه الرؤى والاختبارات وأشكال السلوك والعادات لم يصنعها أي إنسان لنفسه بنفسه، مهما كانت عبقريته الفردية، ومهما كانت مشاركته الإبداعية في إغنائها، وإنما قد امتصها من الحقل المعرفي – الاجتماعي الذي يعيشه، فضلاً عن ممارساته وخبراته الحياتية والعملية في مجتمعه الخاص وعصره عامة.

وبهذا المعنى فالثقافة لا تقتصر على التعابير والمنجزات والمفاهيم، والقيم الأدبية والفنية والعلمية، وإنما تمتد لتشمل كل المضامين الفكرية والعلمية والوجدانية والقيمية في مختلف مجالات، وظواهر السلوك الاجتماعي. ولهذا فالثقافة ليست هذه الفكرة أو تلك، هذا المسلك أو ذاك، بل هي بنية شاملة متعضونة، منتظمة ومتسقة داخليًا – بشكل أو بآخر – دون أن يمنع هذا وجود تناقضات وثغرات وتفريعات في الإطار البنيوي العام. وهي بهذا المعنى جزء من البنية الأيديولوجية الاجتماعية، التي هي أكثر شمولاً وتجريدًا. على أن الثقافة كجزء من البنية الأيديولوجية، قد تكون جزءًا

من البنية الأيديولوجية السائدة في المجتمع المعبرة رغم تنوعها واختلافها عن مصالح الطبقة الاجتماعية السائدة والمهيمنة، وقد تكون جزءًا من البنية الأيديولوجية النقيضة لهذه الأيديولوجية السائدة، والمتصارعة معها سعيًا إلى السيادة أيضًا. ولهذا فالثقافة كبنية أيديولوجية متغلغلة متسربة متداخلة فعالة في مختلف أنسجة المجتمع وهياكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والتنظيمية، وهي في الوقت نفسه نتيجة وإفراز لهذه الأنسجة والهياكل نفسها. وليس التمييز بين ما يسمى بالبنية الفوقية والبنية الاقتصادية التحتية إلا مجرد تمييز وظيفي. ولكن البنيتين متداخلتان متفاعلتان، يشاركان معًا، بإنتاجهما وإعادة إنتاجهما المشترك، في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائد. ففي كل مشروع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، مفاهيم وتصورات وقيم ثقافية محددة هي القوة المحركة للمشروع، والناتج الذي يفرزه المشروع كذلك. لنتأمل مشروعًا محددًا مثل مشروع السد العالي الذي أنجز في المرحلة الناصرية في مصر، لم يكن مجرد مشروع إنشائي عمراني، وإنما تضمن في اختياره، وفي خطوات تخطيطه وتنفيذه، ثم في نتائجه

العمرانية والتكنولوجيـــة والتنظيميـــة والمعرفيـــة، مفـــاهيم وتصورات ثقافية – فكرية، تــرتبط بفلســـفة محـــددة فـــي العقلانية، في التصنيع، والتخطيط الاقتصـــادي فـــي إعـــداد الكفاءات المدربة الوطنية والتحرر الاقتصـــادي والـــوطني، والتقدم الاجتماعي، وفي التحـــالف النضـــالي مـــع الـــبلاد الاشتراكية إلى غير ذلك. ولنتأمل مشروعًا سياسيًا آخر هـــو اتفاقيات كامب ديفيد التي وقعها النظام الساداتي في مصـــر، سنجد هذا المشروع يرتبط بمفاهيم وتصورات وقـــيم ثقافيـــة نقيضة لمفاهيم وتصورات وقيم الاستقلال والتقدم الاجتماعي والتحالف النضالي، التي أتسم بها المشروع الناصري. فمـــع اختلاف البنية السياسية والاقتصادية للنظام الساداتي مع البنية السياسية والاقتصادية للنظام الناصري، اختلفت بالضـــرورة البنية الثقافية – الأيديولوجية في كلا النظامين، ولا نتبين هذا الاختلاف الثقافي – الأيديولوجي في مضامين برامج الإعلام والتعليم والثقافة، أو المنشورات والكتب الرسمية فحسب، بل في طبيعة مختلـــف المشـــروعات السياســـية والاقتصـــادية والاجتماعية. أردت أن أقول ببساطة أن البنية الثقافية تتغلغل في بنية كل نظام اجتماعي، تكرسه ويكرسها.

على أنه في كل مجتمـــع، فـــي كـــل نظـــام اجتمـــاعي، لا نجد بنية ثقافية – أيديولوجية واحدة، كما أشرت من قبل، وإنما هناك البنية المعبرة عن الطبقة أو الفئات الاجتماعيـــة السائدة، وهناك بنية أخرى معارضة متناقضـــة مـــع البنيـــة السائدة. وهذا هو التعبير عن الصراع الطبقي فـــي المجـــال الثقافي والأيديولوجي عامة. وكما أن لكل سلطة أيديولوجيتها ومثقفيها، فهناك كذلك أيديولوجيون ومثقفون للسلطة المضادة التي يرهص بها الصراع الطبقي المحتدم. على أن الصراع في المجال الثقافي قد يبرز في شكل استقطاب حاد، وقد يبرز – أو يدور متخفيًا – في شكل متسلل فـــي مختلـــف أبنيـــة المجتمع وأجهزته، بل أجهـــزة الســـلطة الواحـــدة كـــذلك. ولتوضيح الأمر نشير إلى نموذج تبسيطي يتمثل فـــي ذلـــك الصراع الذي كان ناشبًا داخل السلطة الناصرية بين اتجاهين في السياسة الثقافية، اتجاه محافظ رجعي يمثله د. محمد عبد القادر حاتم الذي كان وزيرًا للثقافة، واتجاه تقدمي مســـتنير يمثله د. ثروت عكاشة الذي كان يتداول وزارة الثقافة مع د. حاتم. كان هذا التداول الوزاري بينهما تعبيرًا عن "التوفيقيـــة – الصراعية" معًا داخل جهاز الدولة الناصرية. علـــى أننـــا

نستطيع أن نتبين هذه التوفيقية والصراعية، في مختلف أجهزة الإعلام والثقافة والتعليم العام والجامعي، فضلاً عن مختلف أجهزة الدولة الإنتاجية، بل في بعض التشريعات والمشروعات الصناعية والزراعية والاجتماعية عامة. كان هذا الصراع، الذي كان يحسم في أغلب الأحيان على نحو توفيقي، داخل أجهزة الدولة الناصرية، تعبيرًا عن صراع طبقي في المجتمع ككل، يحتدم في مختلف المجالات الأدبية والفنية والفكرية، وحول مفاهيم التخطيط الصناعي والزراعي، بل مفاهيم القومية والاشتراكية والديمقراطية، إلى غير ذلك.

أردت بهذا كله أن أقول إن الثقافة ليست قيمة محايدة، بل هي معركة، "مع أو ضد"، هي موقف صراعي في قلب الصراع الاجتماعي العام. هناك ثقافة الملاط – أو البلاط – التي تسعى لتوحيد وتنميط المفاهيم والتصورات والقيم تكريسًا للأوضاع التابعة المتخلفة السائدة، وهناك ثقافة التغيير والتجديد والتثوير التي تسعى لتأسيس رؤية سياسية واقتصادية واجتماعية علمية، هي وعي مناضل من أجل تأسيس واقع إنساني جديد أكثر حرية، وأكثر عدالة وأكثر إبداعًا وإنتاجًا وسعادة.

ليس هناك كما يقال ثقافة واحدة موحدة، داخلها تنوع، بل هناك ثقافتان متعارضتان متصارعتان، وإن كان داخل كل منها تنوع، نعم قد توجد بعض المقاربات والتماثلات في اتجاهات بعض صور التنوع في الثقافتين المتعارضتين: وخاصة في الممارسات العملية، كالاتجاه العقلاني في الفكر الماركسي، وفي بعض تجليات الفكر البرجوازي القومي، أو في بعض تجليات الفكر الديني المستنير، أو كالعداء للتبعية والتخلف والتعسف الإداري. وهذا ما يقيم في أغلب الأحيان جبهات عمل مشترك بين أصحاب هذه التيارات الفكرية المختلفة حول نقاط الالتقاء هذه، إلا أن هذا لا ينفي الاختلاف في النسق الفكري – الثقافي العام، بل في التطبيق الموضوعي، كذلك لهذه النقاط موضع الاتفاق. على أن الواقع الثقافي ليس مقصورًا في أغلب الأحيان على صراع بين ثقافتين، فهذا تصور شبه مثالي بل يحتدم الصراع بين أكثر من ثقافتين، وذلك لتعدد الأبنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية، بل والقومية أحيانًا في البلد الواحد، على أنه في جميع الأحوال تكون هناك دائمًا ثقافة سائدة مهيمنة، تعبيرًا عن مصالح الفئات الاجتماعية السائدة والمهيمنة، وتكريسًا لهذه السيادة والهيمنة.

(٢– ٢) وفي ضوء هذا ننتقل إلى قضية "التخطيط الثقافي المستقبلي). ما المقصود بها، وكيف؟ التخطيط في ذاته هو تحرك مستقبلي. إنه تخطيط لتحقيق هدف مرحلة زمنية معينة، وبحسب هذا التحرك المستقبلي الغائي تنظم وتتحدد كل عمليات التخطيط، من حيث العناصر والوسائل والأساليب ونوع القيادات ومناهجها إلى غير ذلك. إذن ينبغي في التخطيط أن نحدد الغاية، على أن تحديد الغاية لا يتم إلا في ضوء التعرف على معطيات نقطة البداية التي تتحرك منها؛ أي الواقع الثقافي السائد الذي نريد أن نخطط لمستقبله. وأخشى أن أقول إننا نلتقي لتخطيط ثقافة لا نعرف واقعها معرفة تؤهلنا لتخطيط مستقبلها. بل أخشى أن أقول كذلك إننا لا نعرف الغاية التي نستهدفها. فليس بكافٍ أن نقول إننا نسعى لتنمية الثقافة العربية مثلاً. إذًا سيثور السؤال بحسب ما سبق أن عرضنا له في الفقرة السابقة؛ أي تنمية ثقافية نريد؟ أي ثقافة نريد أن نتخلص منها، نتجنبها، نتجاوزها؛ وأي ثقافة أخرى نريد أن نؤكدها، نؤسسها، نشيعها، نعمقها. ولما كانت الثقافة – كما أشرنا من قبل – مرتبطة بالبنية السياسية والاقتصادية، كان من الطبيعي أن يصبح سؤالنا:

أي بنية اجتماعية نسعى إلى تحقيقها؟ هل هي استمرار ترقيعي تجميلي للبنية التابعة المتخلفة الراهنة، أو هي بنية جديدة مستقلة متحررة حقًا، متقدمة حقًا، ديمقراطية حقًا؟ وأي أيديولوجية ستسود؟ هل ستسود مفاهيم وقيم العلم والاشتراكية والديمقراطية والعقلانية والنقد والإنتاجية والإبداع، أو ستسود مفاهيم وقيم التنافس والفردية والعصامية والاستهلاك والبذخ والاغتراب والاستعلاء الطبقي والتسطح والابتذال. أم ستسود مفاهيم وقيم تحرص على التوفيقية والوسطية؛ إخفاء للصراع وتمييعًا له تارة باسم الفكر القومي، وتارة باسم الفكر الديني أو بكليهما. ولهذا أخشى أن يكون تحديد مفهوم التنمية الثقافية كغاية تخطيطية تعبيرًا عن هذا الموقف – أو الطريق – الثالث التوفيقي الوسطى الذي لن يفضي إلا إلى تكريس الوضع الراهن، وإعادة إنتاجه على نحو ترقيعي تجميلي، لا أكثر ولا أقل؟!

وليس دورًا منطقيًا أن أقول إن الفكر التخطيطي نفسه هو بُعد من أبعاد المعركة الثقافية نفسها – فليس المهم أن نستخدم كلمة التخطيط، وإنما المهم أن نحسن التخطيط، وأن نقيمه هو أيضًا على أساس من الاختيار العلمي، وإلا أصبح مجرد

قناع لإخفاء، بل ولتكريس التنميط. ولهذا تبرز أهمية تحديد طبيعة القوى المخططة والقوى المنفذة. لست أتحدث عن الأجهزة الإجرائية، وإنما أتحدث عن السلطة، سلطة التخطيط وسلطة التنفيذ: في يد من؟ ومن هو هذا "لمن" فكريًا واجتماعيًا وسياسيًا؟ وما حدود صلاحيته؟ لست بالطبع أقصد "من" فردًا، وإنما "من" جماعة، هيئة، حكومة، حكومات؟ فالإجابات على هذا السؤال تحدد مصير هذا التخطيط المستقبلي للثقافة العربية الثقافة العربية؟؟ ولكن أي ثقافة عربية تخطط لها مستقبليًا؟!

(٢–٣) نعم، هناك بغير شك ثقافة عربية، هي تلك الثقافة التي ينتهجها ويمارسها كُتاب ومفكرون وسياسيون ومواطنون عرب في جميع أنحاء البلاد العربية، وبلغة عربية أو لهجات عربية تتضمن الخبرة الحية القومية والتاريخية على تنوعها واختلافها وامتداداتها التراثية. على أن هذه الثقافة العربية – كما سبق أن أشرنا – ليست ثقافة واحدة. إنها عربية في تعددها واختلافها. على أن هذا التعدد والاختلاف ليس تنويعًا على لحن واحد، بل هو اختلاف مواقف ومواقع ورؤى اجتماعية – طبقية – مصلحية

متصارعة. وليس هذا الاختلاف الصراعي نتيجة لاختلاف المواقف والمواقع والرؤى الاجتماعي فحسب. بل هو نتيجة كذلك لتعددية الأبنية والهياكل الاقتصادية – الاجتماعية في البلد العربي الواحد، وعلى المستوى القومي العربي العام، فهناك لا تزال أبنية وهياكل عشائرية وقبلية وبقايا إقطاعية، وبرجوازية كومبرادورية طفيلية، وريعية، وأخرى منتجة، وهناك داخل هذه التقسيمات مستويات عليا ووسطى وصغيرة، وتيارات وطنية وشرائح غير وطنية، فضلاً عن فئات حرفية وفلاحية وطبقات عاملة، ومثقفين يتفاوت ويختلف انتسابهم الطبقي أو الفكري إلى مختلف هذه الفئات والشرائح والطبقات. ثقافة عربية هي تفسيرات حسين مروة الماركسي للتراث، ورؤية سيد قطب لجاهلية القرن العشرين، والوضعية الأداتية عند زكي نجيب محمود وتاريخانية عبد الله العروي، والاستقلالية الفكرية عند ناصيف نصار، وبعثية ميشيل عفلق، وابتداعية أدونيس، والمعتزلية الجديدة في فكر حسن حنفي، وميثاق العمل الوطني في مصر الناصرية، وبرامج الأحزاب الشيوعية العربية والنظرة الصوفية للشيخ عبد الحليم محمود، و"توسمات" جماعة التكفير والهجرة،

والعقلانية الدينية عند خالد محمد خالد، وجماهيرية القذافي، ومختلف الاجتهادات الفكرية عند صادق العظم، والجابري، والطيب تيزيني والقصيمى وخليل أحمد خليل ونوال السعداوي ومحمود المسعدي ومئات غيرهم من الأدباء والفنانين والمفكرين والسياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين والإعلاميين العرب. كيف السبيل إلى ما نسميه بتنمية الثقافة العربية؟ هل نكون ليبراليين فنقول بتنمية هذه الثقافة العربية بكل تياراتها واتجاهاتها واختلافاتها؟ ولكن كيف يتم هذا، وأي سلطة عربية يمكن أن تقبل هذه الليبرالية الثقافية، إن الإجابة على هذا السؤال تعرفها السجون في مختلف البلاد العربية التي شهدت، ولا تزال تشهد ألوان العذاب والقهر التي يعانيها المثقف العربي، كما تعرفها مقصّات الرقباء، وقرارات الحظر والمنع والمصادرة في مختلف البلاد العربية كذلك. نعم هناك ضوء أخضر دائمًا لأفكار، وضوء أسود حالك السواد لأفكار أخرى. وهناك قوانين وتشريعات وإجراءات معادية لحرية التعبير، وديمقراطية الحوار، وحق النقد، لم تشهدها ولم تعرفها أشد عهود الإرهاب والتعسف في العالم، كقوانين العيب والشبهة في مصر الساداتية، تلك

الساداتية التي لا تزال حية تسعى رغم إعداد السادات، وكاللاقانونية التي تسود وتستشري في أغلب البلاد العربية. كيف السبيل إذن إلى هذه الليبرالية الثقافية، لو افترضنا افتراضًا الأخذ بها، في ظل الأوضاع اللاديمقراطية؟. وهكذا نعود إلى السؤال من جيد: كيف السبيل إلى تخطيط الثقافة العربية هذه؟ والإجابة المجردة الأولى كما أشرنا من قبل هي ضرورة تحديد الهدف. وهكذا نتساءل من جديد: على أي نحو نريد أن تكون ثقافتنا العربية، ما هو جوهر هدفها.. اتجاهها العام الذي نسعى إلى تنميته وتطويره؟ وهناك بالطبع إجابة سعيدة جاهزة دائمًا هي الإجابة الوسطية التوفيقية المجردة: أن نتمسك بتراثنا، بأصالتنا دون أن يحد هذا من تفتحنا على العصر والغرب تفتحًا لا يتحقق به اغتراب أو استلاب. وهو كلام يقول كل شيء ولا يعني شيئًا، أو هو كلام تطهيري لا يُفضي إلى غير الطمأنينة الناجمة عن التوفيقية السعيدة. ونتساءل: أين أصالتنا الذاتية؟ وكيف نحدد ملامحها ومعاييرها؟ هل نجدها في الخوارج، أم في المعتزلة، أم في المجبرة، أم في الصفاتية، أم الأشاعرة والمارتريدية، أم الحنابلة، أم الشيعة. هل هي في التمسك

بالنص دون تأويل، أو إعمال للرأي، أم هو التأويل وإعمال الرأي في النص الصريح. ماذا نجعله من تراثنا معيارًا للحكم على عدم التجانف مع ما هو تراثنا الأصيل؟ هل هو الفكر الديني، هل هو الفكر القومي، هل الفكر العلمي؟!! ثم هذا التفتح على الغرب! أهو تفتح تكنولوجي فقط من فضلك، دون التفتح على الأفكار والنظريات والمذاهب الاجتماعية؟ أي ضرورة الفصل بين الجذر النظري للعلم، وبين تحققاته الإجرائية؟ أم هو تفتح شامل إجرائي تكنولوجي، وفكري نظري؟ ثم هذا الغرب؟ أي غرب؟ الغرب الرأسمالي، أم الغرب الاشتراكي؟ نحذرهما معًا، أم نقبل عليهما معًا، أم نكتفي بأن نأخذ على نحو انتقائي ما نحتاج إليه عمليًا من هذا أو من ذاك؟ توفيقية وسطية أخرى!؟ المهم أن لا نسقط صرعى اغتراب أو استلاب في حمأة هذا الغرب. حقًا، إن الارتماء في أحضان ثقافة الغير اغتراب واستلاب. ولكن أليس ثمة اغتراب واستلاب ينبع ويتكرس باستمرار من واقع الأبنية والهياكل العربية الداخلية ذاتها، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية؟!. كيف نحقق هذه التوفيقية الثقافية السعيدة بين أصالة ذاتية داخلية خالية من الاستلاب، وتفتح

على الآخر الغربي خال من التبعية والاستلاب أيضًا؟! وليس من سبيل إلى تحقيق هذه التوفيقية الثقافية السعيدة إلا بإلغاء التوفيقية ذاتها؛ أي ليس من سبيل إلا **الاختيار** الحاسم، اختيار العلم والعقلانية والديمقراطية وروح النقد والإبداع والتغيير الجذري، والثورة الهيكلية الشاملة التي تتحقق بها كل عناصر التوفيقية السعيدة بغير توفيقية. فالأصالة بهذا الاختيار الثوري، ليست تمسكًا تقديسيًا جامدًا بماضي، بنص، بجذور ثابتة، وإنما هي امتلاك معرفي تحليلي نقدي للشروط التاريخية المختلفة لحياة وتطور تراثنا في مختلف معالمه واتجاهاته، وهي امتلاك معرفي تحليلي نقدي كذلك للشروط التاريخية لواقعنا الراهن، على أن الأصالة ليست مجردات معرفية، وإنما هي في المحل الأول فعل وممارسة من أجل التجديد، والتغيير تستند إلى هذا الامتلاك المعرفي الذي يتعمق، ويتجذر بالفعل والممارسة كذلك.

وبهذا الامتلاك المعرفي والفعل التغييري تنتفي التوفيقية بين الأصالة الذاتية، والتفتح على الآخر الغربي. ذلك أن هذا الآخر الغربي سيكون موضوعًا للامتلاك المعرفي التحليلي النقدي نفسه لواقعنا الراهن. وستكون علاقتنا به موضوعًا لفعل التجديد استنادًا إلى هذا الامتلاك المعرفي لهذا الواقع.

وقد يقال – وهو يقال دائمًا – أين هذا الامتلاك العقلاني العلماني في جوهر أصالتنا وذاتيتنا، ألا وهو الإسلام؟! ولنعالج الأمر بموضوعية وصراحة. هل الإسلام حقًا، هو جوهر أصالتنا وذاتيتنا الثقافية؟ إن الذاتية الثقافية لا تتحدد ملامحها بالعقائد فحسب، وإنما كذلك بالممارسات والمكتسبات التاريخية والاجتماعية المختلفة. والذاتية الثقافية أو الذاتية عامة ليست نمطًا ثابتًا جامدًا توفيقيًا، بل تتغير وتتنوع وتتطور وتتدهور بحسب الملابسات والخبرات والمواقف. هل نقول مثلاً – كما يقال أحيانًا – إن الذاتية المصرية تتسم بالفهلوية، أو الذاتية العربية عامة بالحاتمية أو بالإيمان بالغيب، على آخر هذا؟ لعل هذه السمات هي سمات للذاتية المصرية أو العربية في هذه المرحلة أو تلك، من مراحل التاريخ. ولكن من التبسيطية أن نجوهرها كسمة مطلقة نهائية. إن الذاتية هي مشروع مفتوح غير مكتمل، متجدد أبدًا، له سماته العامة التي تتجدد وتتطور وتختلف بحسب الملابسات التاريخية والاجتماعية. ومهمة الثقافة ليست تكريس سمات هذه الذاتية على نحو نمطي، وإنما إغناؤها وتنميتها وتجديدها إلى غير حد. ونعود إلى المسألة

الدينية، وإلى الإسلام بشكل محدد. إن الدين والإسلام خاصة هو بغير شك سمة من سمات الذاتية العربية. ولكن ما طبيعة هذه السمة؟ هل هي واحدة أم مختلفة؟ نعم هناك إسلام واحد نتبينه في القرآن والسنة، ولكن ما أشد اختلاف الإسلام وتنوعه في الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية. إن الإسلام الممارس في بعض البلاد العربية التي تختلط فيها الأوضاع القبلية بعلاقات رأسمالية ريعية، يختلف عن الإسلام الممارس في بلاد عربية أخرى نمت فيها أوضاع برجوازية، أو اختلطت فيها أوضاع شبه قبلية بأوضاع شبه اشتراكية؛ أي ممارسة إسلامية بين هذه الممارسات – على المستوى السياسي والاقتصادي والفكري – تتمثل فيها إسلامية الإسلام؟ أم أن السمة الإسلامية الأصلية هي تلك التي تتجلى في الفكر السلفي في فكرنا العربي الحديث وتتمثل أساسًا في حركة الإخوان المسلمين، بتفريعاتها واجتهاداتها المختلفة؟ مع كل تقديري للثورة الإيرانية في بدايتها خاصة، أتساءل: إلى أين انتهت هذه الثورة؟ هل أكدت الذاتية الإيرانية بالسلطة الإسلامية، أم كادت أن تزهق هذه الذاتية بل تزهق روح الإسلام كذلك. نعم إن الإسلام مصدر

أساسي من مصادرنا الثقافية التي تتشكل بها ذاتيتنا العربية المتطورة المتنامية. ولكن الإسلام – كما رأينا – يختلف بالممارسة، وبالتالي تختلف هذه الذاتية، بين إسلام تسوده العقلانية، وإسلام تسوده الشعوذة الصوفية، بين إسلام يستخدم لتكريس البنية الرأسمالية الريعية التابعة اقتصاديًا، والاستبدادية سياسيًا، وبين إسلام مستنير تضيئه روح الاجتهاد والعقلانية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وما أخطر أن يعد الدين عامة السمة الأساسية للذاتية والخصوصية القومية والاجتماعية والثقافية. من منا لا يذكر البيان الشهير الذي أصدرته لجنة الشعر في المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية في مصر في أواخر عام ١٩٦٤ وهاجمت فيه الشعر الجديد. إن لجنة الشعر هذه في هذا البيان الذي صاغه الدكتور زكي نجيب محمود، حرصت على التأكيد على أمرين: الأول أن هناك قيمًا ثابتة في تراثنا الشعري لا ينبغي أن نمسها وأن نغيرها، والأمر الثاني هو أنها تأبى على الشعراء باسم الروح الإسلامية العربية أن يستخدموا تعابير تنتسب إلى ديانة غير الديانة الإسلامية، كالخطيئة والصلب والخلاص. بل تأبى

عليهم أن يستخدموا لفظ الإله بغير المعنى المحدد الذي جاء في القرآن الكريم. (راجع مجلة المصور المصرية ٤ ديسمبر ١٩٦٤) فإذا كانت لجنة كلجنة الشعر تضم أعلامًا من مفكرينا ومثقفينا قد انتهت في موضوع إبداعي كالشعر إلى مثل هذا الحُكم التوقيفي الجامد، فما بالك لو أصبح الدين معيارًا للحكم على كل سلوك سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، باسم أصالتنا وذاتيتنا الإسلامية؟ على أن المسألة ليست مسألة الدين هنا، إنما هي مسألة الفكر الديني الذي يغلب على منطق بيان لجنة الشعر. وما أكثر ما نخلط بين الدين والفكر الديني. فالدين رؤية كونية وإنسانية تقوم على الإيمان أساسًا. أما الفكر الديني فهو منطق يحكم ويقيم كل شيء على أساس من المعجزة والوحي والحدس والمطابقة التماثلية والتطبيق النصي الحرفي، ومثل هذا الفكر الديني يقلص الرؤية الدينية نفسها، ويجعلها بالغة الضيق والتعصب. فعندما يرى شكري مصطفى، أمير جماعة التكفير والهجرة في مصر، أن حربًا ذرية سوف تنشب بين السوفييت والأمريكان؛ مما سيضعفهما معًا، ويكون هذا علامة وتوطئة لظهور الجماعة الإسلامية الجديدة، تمامًا كما ظهرت الدعوة

الإسلامية الأولى بعد الحرب التي نشبت بين الفرس والروم، وعندما يرى أن قتال المسلمين للكفار في عصرنا هذا لن يكون إلا بالسيف والرمح والخيل تأسيًا بما كان يحدث في الدعوة الأولى، عندما يقول هذا؛ نتبين في قوله فكرًا لا يستند إلى حقائق الواقع الموضوعي وإلى المنطق العقلاني في استخلاص النتائج، وتحديد أساليب العمل، ونحكم على فكره بأنه فكر ديني. وفي مواجهة هذا، عندما يقول النبي محمد بن عبد الله، بعد أن تبين خطأ نصيحته في تأبير النخل "أنتم أعلم بشئون دنياكم"، وعندما يحسن تجهيز جيشه، وإعداد صفوف هذا الجيش لمواجهة الكفار، فإنه لم يكن يفكر تفكيرًا دينيًا، وإنما كان يفكر تفكيرًا عقلانيًا موضوعيًا. ولو ظهر في عصرنا؛ لنصح بالاستعانة بأرقى الوسائل الحديثة في تأبير النخل، ولحارب أعداءه بأرقى ما وصل إليه تطور الصناعة الحربية. ولا يقف الأمر على المسائل العملية، بل يتعلق كذلك بتفسير الدين نفسه. هناك فكر ديني في الدين والحياة، وهناك فكر موضوعي عقلاني في الدين والحياة. وما أحوجنا ألا نخلط بينهما ونحن نتحدث عن السمة الإسلامية في ذاتيتنا الثقافية، وعندما نتدارس تخطيط ثقافتنا وتنمية ذاتيتنا.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالنزعة القومية والفكر القومي، فما أكثر ما يتم الخلط كذلك بين الحركة القومية والفكر القومي. إن الحركة القومية حقيقة موضوعية تحريرية تقدمية، معادية للإمبريالية والصهيونية والتخلف والرجعية. وهي بُعد عميق وأساسي من أبعاد ثقافتنا وذاتيتنا وأصالتنا الفعالة المتنامية المناضلة. ولا سبيل إلى أي تغيير وتثوير ثقافي بغير مراعاة هذا البعد القومي. فالثقافة تعبير قومي، إلى جانب أنها تعبير طبقي. وما أريد أن أقول إنها طبقية مضمونًا وقومية شكلاً. لأني أرى أنها ذات مضمون قومي، كذلك مرتبط بالمضمون الطبقي، ويتحدد بهما معًا شكل الثقافة. فقيمة الأدب والفن والفكر والممارسة الثقافية الإبداعية عامة في أي مجال من المجالات؛ هي في مدى تعبيرها عن واقعها الاجتماعي القومي الخاص، ومدى تغذيتها لهذا الواقع الاجتماعي القومي الخاص. ولكن ما أشد الفرق بين مراعاة واحترام وتعميق خصائصنا الثقافية القومية، وبين الفكر القومي. فالفكر القومي فكر يتعلق بثوابت لا تاريخية يغلب عليها لطابع الانفعالي اللاعقلاني، والنظرة الاستعلائية المثالية النخبوية، وافتقاد الحس العيني

الاجتماعي الطبقي، وكما يسـيء الفكـر الـديني بجمـوده وتعصبيته وضيقه إلى الدين نفسه، فما أكثر ما يسيء الفكـر القومي كذلك إلى الحركة القومية بما يفرضـه عليهـا مـن رطانات شعارية مجردة، ومخططات مثالية مغامرة، وقهـر لروح الديمقراطية والاختلاف والعقلانية والنقـد والاجتهـاد والإبداع.

خلاصة الأمر أن تخطيط الثقافة العربية من حيـث إنهـا عربية، إذا أتيح له أن يتحقق رغم كل ما أشرنا إليـه مـن إشكاليات وعقبات، لا ينبغي أن يسقط في حبائل الفكر الديني باسم أن الدين الإسلامي سمة أساسية مـن سـمات ثقافتنـا العربية، ولا في حبائل الفكر القومي باسم أن الحركة القومية سمة أساسية من سمات هـذه الثقافـة. إن تخطـيط الثقافـة العربية، إذا استطاع أن يخطط لعلميتها وعقلانيتها وتفتحهـا اجتهادًا ونقدًا وإبداعًا وديمقراطية، وإذا اسـتطاع كـذلك أن يخطط لإشاعة وتجذير قيمها هذه بين الجماهير العربية، فإنه بهذا يتيح التنمية الحقيقية لأشرف سماتها وخبراتهـا الدينيـة والقومية والوطنية والتقدمية الديمقراطية الإنسانية عامة، وأن يشحذها ثقافة ثورية مناضلة حقًا، تمهد السبيل الذي لا سبيل

غيره للتغيير الجذري للأبنية والهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعشعش فيها القوى الاستغلالية والانفصالية والرجعية الداخلية في ارتباط مصلحي تابع مع قوى الاستعمار والإمبريالية والصهيونية العالمية، هذا التغيير الجذري الذي هو السبيل الذي لا سبيل غيره، كذلك لإنجاز ثورة ثقافة عربية شاملة، دعمًا وتكريسًا لهذا التغيير الجذري نفسه، وضمانًا لتجدده المستمر.

هذه بعض المفاهيم والتعريفات والملاحظات التي رآها أساسًا في أي مواجهة للغزو الثقافي الداخلي – الخارجي، وفي أي محاولة جديدة لإقامة تخطيط لثقافتنا العربية. وفي ضوء هذه المفاهيم والتعريفات والملاحظات قد أحب أن أعلق تعليقًا سريعًا على ما جاء في الكراسة الصغيرة باسم "المنطلقات النظرية للتخطيط الشامل" تمهيدًا لتقديم بعض مقترحات تمهيدية لبرنامج عمل ثقافي مشترك بين البلاد العربية.

ثانيًا: ملاحظات ومقترحات :-

أ- **ملاحظات:** هناك جهد كبير واع لحصر كل الأهداف والأسس والوسائل والميادين الثقافية. ومع احترامي العميق لما تضمنه هذا الجهد من إحساس عميق بالمسئولية القومية والاجتماعية، ومن الذكاء في محاولة تخطي محاذير ومحظورات الأوضاع والإشكاليات العربية الراهنة، فهناك بعض الملاحظات المنبثقة بغير شك من المفاهيم التي عرضت لها في الصفحات السابقة.

١- من فرط الحرص على ذكر كل شيء لا نكاد نتبين في الأهداف، أو الأسس أو الوسائل أو الميادين تركيزًا على أوليات محددة، يكون البدء بها سبيلاً لتحقيق أهم الأهداف الأخرى. لا شك أن وضع الأوليات وترتيبها هو من صميم الخطة نفسها، ولكن هذا الطرح المبدئي للأهداف والأسس والوسائل والميادين لا يتيح رؤية محددة لأوليات محددة.

٢- الأهداف والأسس معروضة بشكل تجريدي للغاية؛ مما يفقد الاتجاه ويقيم علاقات توازنية توفيقية، أو يصدر أحكامًا غامضة الدلالة. فمثلاً يقول الهدف (١) تطوير البُنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في الوطن العربي. نتساءل، أي بُنى هي التي سوف نطورها في ضوء ما نعرفه من خلافات واختلافات وتناقضات، وماذا يعني تطوير البُنى، ألا يتضمن بكل ما فيه من تطويرية معنى من معاني إعادة إنتاجها؟ وكذلك الشأن في تنمية الهوية الحضارية (هدف ٢) ما المقصود بالتنمية، وفي أي اتجاه. وكذلك القول في الوسائل (٥) بأن الثقافة العربية واحدة موحدة والتنوع أحد أبعاد الغنى والخصوبة فيها. ولا أرى ضرورة تكرار ما سبق أن عرضته في هذا الشأن.

٣- هناك خلط بين الأهداف والوسائل في كثير من الحالات فضلاً عن أن بعض هذه الأهداف والوسائل المتداخلة، تحتاج لتحقيقها إلى أهداف ووسائل أسبق وأعمق، مثل الفقرة (١) في البند ٩

من الوسائل "امتلاك وتطوير الصناعة الثقافية على اختلاف فروعها". إن مثل هذا الأمر يتطلب أولاً امتلاك وتطوير الصناعة عامة والصناعة الثقيلة خاصة.

٤- هناك كثير من التعابير والمفردات المليئة بالغموض والالتباس مثل "تخطيط ثقافي جذري" و"قومية المعرفة" و"الموقف الجمالي للأمة" إلخ.. إلخ..

٥- في الوقت الذي لا أجد في المنطلقات النظرية للتخطيط الثقافي أي إشارة إلى قضية "الأمية"، على خطورتها مع أنها ليست قضية تربوية أو تعليمية، بل هي قضية سياسية ثقافية، وأتحدث هنا عن الأميتين الأبجدية والثقافية؛ فإنني أجد إشارة تكاد تكون عابرة، بل مسطحة إلى قضية أخرى لا تقل خطرًا هي قضية الترجمة.

٦- تمنيت أن تسبق هذه المنطلقات، دراسة ميدانية عن الأوضاع الثقافية في العالم العربي، يتحقق منها هذا الانطلاق التخطيطي، فلا يكون الانطلاق من أشواق ورغبات مجردة.

٧- أرى أن تحدد الأهداف والوسائل تحديدًا ملموسًا منذ البداية، وعلى نحو تراتبي لإبراز الأولويات، مما يمكن من وضع البرنامج الثقافي أو التخطيط الثقافي على نحو ملموس كذلك، وفي مساحة زمنية محددة. على سبيل المثال: هناك أخطار تتعرض لها الثقافة العربية في فلسطين المحتلة، هناك غزوات ثقافية تقوم بها الجامعات الأمريكية في الوطن العربي، فضلاً عن العلمية والبحوث العلمية التي تتم لمصلحة بعض الشركات الأمريكية. هناك التشريعات المقيدة لحريات النشر والإبداع، هناك برامج وسائل الإعلام وبرامج التعليم وخطط الثقافة وما فيها من استقبال أو استنبات لقيم ومبادئ معادية لقيمنا ولمبادئنا القومية التقدمية.

وهناك بقايا الفكر الإقطاعي من تواكلية ولا عقلانية، وهناك قضية التكامل الاقتصادي، وما تفترضه من إعداد فكري نظري، وهناك قضية فلسطين عامة، ومعركتنا ضد العدوانية والتوسعية الإسرائيلية، وهناك السيطرة الأمريكية التي أخذت تنشر رايتها وقواعدها العسكرية وسياستها واقتصادها على مختلف أركان البلاد العربية. وإذا كانت أهدافنا هي التصدي لهذه الغزوات والأوضاع ولغيرها من غزوات وأوضاع مماثلة، فينبغي أن نذكر هذا بالدقة والتحديد بدلاً من الأهداف المجردة العامة، وأن نحدد وسائلنا لمباشرة التصدي لهذه الغزوات والأوضاع على نحو عملي موضوعي. وأن يكون هذا محدودًا في ضوء الأولويات بمرحلة زمنية محددة.

هذه بعض الملاحظات على كراسة المنطلقات النظرية، وهي مجرد محاولة سريعة للتأكيد على ضرورة البدء بمعطيات عينية ملموسة، والانطلاق إلى أهداف محددة، إذًا أخشى ما أخشاه أن ننتهي إلى وضع تخطيط ثقافي شامل مستقبلي جدًا، ولكنه عاجز لفرط عموميته وبُعده على الواقع الملموس، والاحتياجات الحقيقية المباشرة عن أن تكون له فاعلية مؤثرة في واقعنا الثقافي العربي.

ب- **مقترحات:** لست أزعم القدرة على تقديم مقترحات جديدة لتخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية. ولقد ذكرت في البداية أنني سوف أشير إلى بعض العناصر التي قد تحتمها الحاجة الثقافية الملحة، والتي يمكن أن يصاغ منها برنامج عمل ثقافي مشترك يأخذ في الاعتبار كل الإشكاليات العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الثقافية القائمة. على أني سأكتفي بالإشارة إلى بعض المحاور الأساسية:

١- لا مفر من البدء بما ينبغي البدء به، وهو دراسة الأوضاع الثقافية في مختلف البلاد العربية. وقد اقترح أربع لجان لهذا الغرض. لجنة لشمال أفريقيا، ولجنة لمصر والسودان، ولجنة الأردن وفلسطين وسوريا والعراق ولبنان، ولجنة للجزيرة العربية، على أن ينتهي عمل اللجان في حدود ستة أشهر على الأكثر.

٢- لا مفر كذلك من البدء بما ينبغي البدء بـه كـذلك، وهو معركة محو الأمية، إنها معركة ثقافيـة فـي المحل الأول لو أحسن تخطيطها وتوجيهها، بشرط ألا تكون مراكز ثابتة لمحو الأميـة، ولا وسـائل تربوية تقليدية، بل تـرتبط بالعمـل فـي الحقـل والمصنع وتستند إلى الاهتمامات الحية، ويقوم بها متطوعون أو نصف متطوعين. سـتكون معركـة نوعية عربية جماهيرية شاملة، ولـو اسـتطعنا أن نوقف بها النزيف الذي يزداد لكفى.

٣- وأقترح أن تشكل لها لجنة قومية عربية عليا لوضع خطة شعبية تعبوية تشترك فيهـا كـل المنظمـات الحزبية والجماهيرية والنقابية والأدبية والفنية، على أن تنجز عملها في حدود السنوات الخمس القادمة.

٤- الأطفال والنساء والشباب، يمثلون أخطـر قواعـد المنطلقات نحو المستقبل. وثلاثتهم هم أكثر الأجيال والفئـات العربيـة، تعرضـًا للتشـويه الفكـري والاستلاب والتجهيل فضلاً عن القمع الذي لا تزال تعانيه المرأة العربية. القضية أكبر من مجرد كتب

أو برامج للأطفال والشباب، أو العناية بمحو أمية النساء التي تبلغ أعلى نسبة أمية، أو إلغاء التشريعات المهدرة لكرامتهن الإنسانية والاجتماعية. إنها كل هذا، ولكنها تحتاج إلى تخطيط أعمق وأشمل ضماناً للارتفاع بالمستوى العقلاني والثقافي لهذه القوى المنتجة والمبدعة للمستقبل.

٥- فلسطين، الأرض المحتلة، الآثار المغتصبة المشوهة، التراث، برامج التعليم لا بد من جهود على مستويين، مستوى دراسي علمي، (معهد قومي عربي للدراسات الفلسطينية، مركز للتوثيق.. إلخ) ومستوى نضالي عربي - عالي لحماية التراث الفلسطيني واستنفاذه وحماية الإنسان الفلسطيني وفضح الصهيونية.

٦- الهجمة الأمريكية، القواعد العسكرية، الشركات الاستغلالية الاحتكارية المتعددة الجنسية، الأفلام، البرامج التليفزيونية، كتب الأطفال العنصرية، الرؤية الأمريكية للحياة. كيف نواجه هذا، كيف

نعمق الوعي بحقيقة الإمبريالية الأمريكية في مواجهة مختلف المحاولات لتبييض وجهها وإخفاء حقيقتها، وكيف تتحرك فكريًا وثقافيًا ضد مخططاتها الاستغلالية والعدوانية، والثقافية إن هذه مهمة من أخطر مهامنا الثقافية.

٧- التخلف الثقافي الفكري والعلمي العربي، نقص المكتبات العربية والساحة الثقافية العربية من أبرز منجزات الثقافة العربية والإنسانية على نحو منظم – ما تحقق ونشر من تراثنا ما زال محدودًا، وغير ميسر شعبيًا. ما أنجزته الثقافة العربية الحديثة لا تنتظمه طبعة ميسرة جامعة. ترجمة عيون الثقافة العالمية، أو التأليف فيها ما زال عملية ارتجالية اجتهادية ينقصها التخطيط الجماعي الشامل.

- هل تنظم حركة تحقيق التراث ودراسته ونشره.
- هل تنسق الجهود للبدء بحركة ترجمة حضارية تسد كل الثغرات في المكتبة العربية من مختلف المجالات الفكرية والفنية والعلمية والأدبية.

- هل تنسق الجهود لتنظيم حركة تأليف جماعية لأهم القضايا الأساسية في مختلف المجالات، وما أكثر المثقفين العرب القادرين على ذلك.

٨- التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي، غير مفصول عن المهام الثقافية. لا أدخل في التفاصيل، وإنما الدعوة المستقبلية التي نحرص عليها تحتم أن ترتفع مناهج التعليم إلى آخر منجزات الفكر الإنساني. ما أحوج هذه البرامج إلى تغيير جذري في مجالات الرياضيات والعلوم الفيزيائية واللسانيات وغير ذلك. إن الامتلاك المعرفي الحقائق واقعنا، بل إن تحررنا من التبعية، وقدرتنا على الإبداع يستلزم ألا نتحرك في عصر السيبرنيطيقا والكومبيوتر والإلكترونات بعقلية جدول الضرب، والهندسة الإقليدية. على أن الاهتمام بتثوير المعارف والدراسات الإنسانية، بل ما أشد الحاجة إلى تخطيط لحملة منظمة من البعثات العلمية في كافة المجالات العلمية الجديدة، تسليحًا لثقافتنا في مواجهة المستقبل. وما أحوجنا كذلك إلى ربط مناهج التعليم ببرامج التنمية الاقتصادية.

٩- والخلاقون المبدعون من أدباء وفنانين وعلماء، لم لا نتيح لهم نظامًا قوميًا عامًا للتفرغ، يحمون به مشروعاتهم الإنتاجية والإبداعية. ويتحررون به من إلحاح الضرورات المعيشية، ويغنون به قدراتنا على الامتلاك المعرفي. ثم ماذا عن عقولنا العربية المستنزفة، المستغلة لغير صالحنا. كيف نتيح لهم أن يكون عطاؤهم لأمتهم العربية – دون حرمان الإنسانية من هذا العطاء أيضًا – كيف نوفر لهم كرامة الحياة، وكرامة العمل، وحرية البحث. هل يكون لثقافتنا مستقبل بغير تعبئة هؤلاء في جيش الإبداع الثقافي العربي؟.

١٠- وتبرز قضية الديمقراطية. هل من سبيل لثقافة جماهيرية، هل من سبيل لتنمية ثقافية ثورية في مواجهة ثقافات رجعية وزائفة إلا بإطلاق الحريات الديمقراطية، حرية الحوار والنقد والاجتهاد والإبداع. ما قيمة كل جهودنا حول التخطيط الثقافي إن لم يكن المثقف آمنًا على نفسه، على حريته، ولا يقيم في داخل وجدانه رقيب من السلطة، يسبق

"الرقيب – الوظيفة" في الشطب والحذف والكبت والتزييف والكذب!. هل هناك قيمة لتخطيطنا الثقافي إن لم ننجح في إلغاء كل القضايا والأحكام التي صدرت في مختلف البلاد العربية بسبب الآراء والأفكار والأشعار؟! كم من المثقفين العرب ما زالوا مغيبين في سجون الأنظمة العربية، فضلاً عن سجون إسرائيل! أليس جزءًا من تخطيطنا الثقافي أن نشكل لجنة على المستوى القومي للدفاع عن الحريات الديمقراطية وفي مقدمتها حرية الفكر والتعبير!؟.

١١- وتبقى أخيرًا الجماهير العربية المستلبة والمغيبة في الأيديولوجيات الرسمية التي تلاحقها وتستولي على وعيها وفكرها وسلوكها وتميطها في خدمة الأوضاع السائدة. على أنها بخبرتها الموضوعية تدرك وتتمرد وتثور. وما أبعد المثقفين عنها، لا أقص مثقفي السلطة، وإنما مثقفيها المعبرين عن مصالحها وأشواقها. كيف تتحرك نحوها "الثقافة – الحقيقية". لتطرد عن ضمائرها وعقولها، كوابيس

"الثقافة – الزيف"، لم يعد الكتاب وحده قادرًا على ذلك في مواجهة الوسائل التكنولوجية البالغة التقدم التي تستخدمها "ثقافة – الزيف". ولكن ما أكثر الجسور القائمة والتي ينبغي أن نوجدها بين "الثقافة – الحقيقة" والجماهير.

عُذرًا فقد أطلت وما أكثر التفاصيل العملية التي يمكن اقتراحها في ضوء هذه المحاور العشرة.

ولكي حسبي ما ذكرت وأثرت. وما أردت في الحقيقة أن أقدم خطة ثقافية مشتركة، بقدر ما أردت أن أوضح بعض المفاهيم التي تجعل من هذه الخطة أمرًا يكاد أن يكون مستحيلاً، على أني أردت في الوقت نفسه أن أعالج إمكانية عمل ثقافي مشترك – ولا أقول خطة ثقافية مشتركة – رغم محاذير وإشكاليات الأوضاع الراهنة.

على أني أتساءل في النهاية: هل هناك حقًا إمكانية لعمل ثقافي مشترك يخرج من حدود الندوات، إلى حدود الإنجاز الفعلي حتى في إطار هذه المحاور المتواضعة؟!.

ولكن من قال إن العمل الثقافي المسئول يبحث عن أبواب مفتوحة؟!.

الديمقراطية والثورة العربية(*)
(تعليق نقدي على الكتاب الأخضر)

مع حركة النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر، بدأت الدعوات الأولى للديمقراطية، وإن كانت سبقتها نضالات ديمقراطية خاضتها الجماهير العربية – بأشكال مختلفة – مُنذ بداية الحكم العثماني.

على أنه مع حركة النهضة الحديثة، أخذت هذه النضالات تتبلور نظريًا على أيدي مفكرين من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وأديب إسحق وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم.

ولا شك أن هذه الدعوات كانت متواكبة مع – ومعبرة عن – نشأة البرجوازيات العربية وحركة القومية العربية عامة. وبرغم أنها أخذت تصوغ تصوراتها ومفاهيمها وفق تصورات ومفاهيم الثورة الفرنسية، إلا أنها كانت تعبر عن

(*) نص مداخلة في ندوة انعقدت في طرابلس بين 1 – 3 أكتوبر عام 1979 حول الكتاب الأخضر.

واقع اجتماعي جديد متحرك فضلاً عن أنها كانت تسعى للتوفيق بين مفاهيم الثورة الفرنسية واحتياج هذا الواقع من ناحية، والتراث الديني الإسلامي من ناحية أخرى، كمحاولة لإضفاء المشروعية على هذه المفاهيم.

إلا أنه في هذه المرحلة، بالذات، أخذت الثورة الفرنسية والثورات البرجوازية الديمقراطية الغربية عامة تتحول إلى سلطات رأسمالية احتكارية؛ أي إلى إمبريالية تتطلع – فيما تتطلع إليه – إلى تركة الرجل المريض لاستغلالها سوقًا لمنتجاتها ومجالاً لاستثماراتها ومصدرًا للمواد الأولية الرخيصة. لقد كانت البرجوازيات العربية تتعامل تعاملاً أيديولوجيًا مع المفاهيم الليبرالية الأولى لهذه الثورات الغربية، وتعاني في الوقت نفسه من أحفادها الإمبرياليين. وهكذا تحول الأمل في الاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على طريق الغرب إلى محنة سقوط في حبائله الإمبريالية التي أخذت تكرس التخلف الاجتماعي والانقسام القومي وتفرض التبعية الكاملة للاحتكارات الغربية. وبين أيديولوجية ليبرالية واعدة وواقع تبعية مفروضة كانت أزمة عصر النهضة، وما تلاه من مراحل في

التاريخ العربي الحديث. لقد تحقق بالفعل التحرر من السيطرة العثمانية، ولكن لم تستطع البرجوازيات العربية الناشئة أن تحقق ثوراتها الديموقراطية، بل تجمد نموها الطبيعي وأجهض أملها في الوحدة القومية، بل زرع جسد غريب هو إسرائيل في فلسطين بعد التنكيل بأهلها وتشريدهم، وأصبحت هذه البرجوازيات مجرد جزء تابع في التقسيم الرأسمالي الدولي للعمل.

ما العمل.. وكيف الخلاص؟.. هل بالعودة إلى الينابيع الصافية للدعوة الإسلامية الأولى ورفض الحضارة الغربية رفضًا قاطعًا؟ أم بمحاولة التوفيق بين التراث الديني وهذه الحضارة الحديثة؟ أم بالتبني الكامل لقيمها ومفاهيمها ومؤسساتها وطريقها الرأسمالي مع محاولة كسب هامش محدود من الاستقلال وحرية العمل والربح والتنمية في إطار التبعية لها؟ أم بالثورة عليها ورفض طريقها الرأسمالي وتجاوزه نحو مجتمع متحرر اشتراكي بحسب الملابسات الموضوعية الخاصة للواقع العربي، وفي ارتباط بالانتفاضات الاشتراكية في قلب الغرب نفسه؟ أم بالنضال من أجل الوحدة القومية الشاملة دون أن يكون لهذه الوحدة في البداية مضمون اجتماعي محدد؟.

لم ينجح من بين هذه الاختيارات جميعًا طوال النصف الأول من القرن العشرين إلا اختيار واحد، إن صح أنه اختيار، ذلك هو سيادة البرجوازية العربية المندمجة المصالح مع كبار ملاك الأراضي من ناحية، والتابعة للرأسمالية العالمية من ناحية أخرى. ولم تكن الإنجازات شبه الليبرالية التي تحققت خلال هذه الفترة في بعض البلاد العربية وخاصة الشرقية منها. إلا تعبيرًا عن مصالح هذه البرجوازيات العربية التي تحققت لها السيادة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في إطار التبعية المباشرة للإمبريالية. بل لم تكن هذه التجربة شبه الليبرالية محكومة بالتبعية فحسب، بل بالاحتلال العسكري الغربي المباشر كذلك، البريطاني والفرنسي، ثم الإيطالي. ولهذا، كانت تجربة شبه ليبرالية هشة هامشية في بعض البلاد العربية محدودة وطنيًا واجتماعيًا تجري في إطار أشكال حزبية ونيابية ومؤسسات دستورية هزيلة، تتحكم فيها الأقلية البرجوازية بمختلف فئاتها الوسطى والعليا. على أن هذا لا يعني إهدار كل النضالات الشعبية التي خاضتها الجماهير العربية من أجل الاستقلال الوطني وتوسيع آفاق الديمقراطية. إلا أن هذه النضالات نفسها في كثير من الأحيان كانت محكومة بالأيديولوجية البرجوازية السائدة.

على أنه في الخمسينات والستينات من هذا القرن، وكثمرة للنضالات الشعبية واحتدام الصراع الطبقي، وفشل البرجوازيات العربية الكبيرة في تحقيق آمال الجماهير في الاستقلال والتقدم والديمقراطية، فضلاً عن بروز أوضاع جديدة في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، لعل من أهمها قيام المنظومة الاشتراكية فيما يقرب من ثلث العالم، واندلاع حركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، أخذت تتبلور تصورات ومفاهيم وطنية وديمقراطية واجتماعية وقومية أكثر راديكالية من تصورات ومفاهيم المرحلة السابقة، بل نجح بعضها في الوصول إلى السلطة، في مصر باسم الناصرية، وفي سوريا ثم العراق باسم البعث. ولقد استطاعت هذه التجارب الجديدة خلال الخمسينات والستينات خاصة تحقيق بعض التغييرات في الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وسارت خطوات فسيحة في طريق تحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية، بل في رفع وتعميق شعارات ومفاهيم الوحدة القومية بل والسعي إلى تحقيقها. وبالرغم مما حققته من تعبئة جماهيرية معادية للإمبريالية والصهيونية، بل ما خاضته من نضالات ضد الإمبريالية

والصهيونية، فإنها لم تستطع أن تحقق الاستقلال الاقتصاد الكامل وإنجاز كل مهام الثورة الوطنية الديموقراطية، ووضع أسس التحول الاشتراكي، فضلاً عن تحقيق الوحدة القومية. ففي التجربة الناصرية، اتسع بالفعل مجال الديمقراطية الاجتماعية بما تحقق من منجزات زراعية وصناعية وثقافية، أما في مجال الديموقراطية السياسية فقد تمت تصفية المظاهر شبه الليبرالية السابقة، ولكن لم يستبدل بها بديل ديموقراطي شعبي آخر – بل ساد نظام الحزب الواحد الذي كان يشكل في الحقيقة تجمعًا سياسيًا فضفاضًا يضم فئات اجتماعية مختلفة بل متعارضة، ضمانًا – كما كان يقال – للحد من إمكانية الصراع الطبقي الدموي، وبهدف تذويبه سلميًا. على أن هذه التجربة لم تحقق – في أكثر الأحيان – إلا استبعاد أكثر القوى الاجتماعية والسياسية تقدمًا، فضلاً عن فرضها وصاية علوية على الجماهير، مما مكن للقوى المضادة للثورة أن تتسلل وأن تنمو وأن تنتعش وأن تتمكن في النهاية في ضرب الثورة من داخلها والانتكاس بمنجزاتها. لعل الردة الساداتية على ثورة عبد الناصر أن تكون أبلغ شاهد على ذلك.

أما التجربة البعثية فإنها تختلف بعض الشيء عن التجربة الناصرية في شكل الممارسة الديمقراطية. فلقد أخذت في البداية بنظام الحزب الواحد كذلك، ولكن حزب البعث كان حزبًا بكل المقومات التقليدية للحزب، وليس تجمعًا سياسيًا فضفاضًا مثل الاتحاد الاشتراكي المصري. وفي السنوات الأخيرة من التجربة البعثية أقامت شكلاً من أشكال الجبهة مع تنظيمات أخرى ماركسية وديمقراطية، إلا أنها في الممارسة لا تختلف عن التجربة الناصرية من حيث الهيمنة العلوية لقيادة البعث على الحزب والجبهة وعلى أجهزة الدولة. ولهذا كان من الطبيعي أن نجد قيادتين متميزتين مستقلتين لحزب البعث في كل من سوريا والعراق، وأن تنفجر الجبهة التقدمية القومية في العراق ويخرج منها الحزب الشيوعي.

وفي ظل الانتكاس بالتجربة الناصرية في مصر، وهذا الانشطار في داخل حزب البعث الواحد، فضلاً عن التصدع الذي أصاب الجبهة العراقية، وفي ظل الأوضاع الراهنة المتردية في الوطن العربي، تبرز اليوم عدة تساؤلات حول طريق الممارسة الديمقراطية. وهي في الحقيقة ليست مجرد تساؤلات بل هي اتجاهات تتصارع اليوم في الساحة العربية، ونستطيع أن نجملها فيما يلي:

١- العودة إلى النظام شبة الليبرالي الذي كان سائدًا في مصر وسوريا والعراق قبل الخمسينات، بما يعني ذلك من عودة كاملة بل تكريس للتبعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للغرب الإمبريالي، وهذا ما يتحقق اليوم بالنظام الساداتي في مصر.

٢- التمسك بالنهج الناصري، نهج الحزب الواحد، أو النهج البعثي المعدل؛ أي نهج القائد المهيمن على جبهة محدودة النشاط والفاعلية والممارسة.

٣- الدعوة إلى إقامة حكومة دينية سلفية خالصة كما يذهب الإخوان المسلمون.

٤- تشكيل جبهات على أساس من الندية والمساواة من مختلف الأحزاب والمنظمات الوطنية والقومية والتقدمية، من أجل إقامة سلطة شعبية وتحقيق تحولات اجتماعية ديمقراطية جذرية في طريق التطور الاشتراكي على نطاق البلد العربي الواحد، وفي طريق الوحدة الديمقراطية على النطاق القومي العام، كما تذهب إلى ذلك الأحزاب الشيوعية العربية.

٥- القطيعة مع المفهوم الليبرالي والمفهوم الناصري والمفهوم البعثي، والمفهوم الماركسي على السواء، والعمل على تحقيق ديمقراطية مباشرة تقوم على أساس اللجان الشعبية والمؤتمرات الشعبية التي تتولى بمستوياتها المختلفة مسئولية إدارة شئون المجتمع، وبالتالي رفض مفاهيم الحزب والجهة والمجلس النيابي والدساتير الوضعية والحكومة المركزية. وهذا هو التصور الذي يقدمه معمر القذافي في الجزء الأول من الكتاب الأخضر، وتتحقق ممارسته عمليًا في المجتمع الليبي، بل يطرح نفسه كحل ديمقراطي عالمي.

وقد أحب أن أقف قليلاً عند هذا المفهوم الخامس للممارسة الديمقراطية، محاولاً أن أعرض لبعض أوجه الشبه أو أوجه الاختلاف بينه، وبين ميثاق العمل الوطني الناصري.

الواقع أن الكتاب الأخضر في تشخيصه لأزمة الديمقراطية، وفي نقده ودحضه لشكلها الليبرالي، قد لا يختلف في الجوهر عن التشخيص الناصري في الميثاق، سواء فيما يتعلق بالمجالس النيابية أو الأحزاب أو الانتخابات

أو الصحافة، بل إن دعوة الكتاب الأخضر إلى اللجان والمؤتمرات الشعبية أو الديمقراطية المباشرة عامة، قد تجد إشارات واضحة لها في الميثاق الناصري في الفصل الخامس بالديمقراطية القيمة يقول الميثاق: "إن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية، ذلك هو الوضع الطبيعي الذي ينظم سيادة الشعب، ثم هو الكفيل بأن يظل الشعب دائمًا قائد العمل الوطني، كما أنه الضمان الذي يحمي قوة الاندفاع الثوري من أن تتجمد في تعقيدات الأجهزة الإدارية، أو التنفيذية بفعل الإهمال أو الانحراف. كذلك فإن الحكم المحلي يجب أن ينقل باستمرار وبإلحاح سلطة الدولة تدريجيًا إلى أيدي السلطات الشعبية، فإنها أقدر على الإحساس بمشاكل الشعب وأقدر على حسمها". على أن التجربة الناصرية لم يتح لها أن تحقق هذا النص عمليًا وطغت نظرية الاتحاد الاشتراكي.. على حين أن الثورة الليبية بادرت بإقامة اللجان والمؤتمرات الشعبية. وإن كنت أرى أن تشكيل اللجان والمؤتمرات الشعبية الليبية التي تضم مختلف الفئات الشعبية بغير تمييز، قد تتضمن المفهوم النظري لتذويب الفوارق بين الطبقات وحسم الصراع الطبقي

سلميًا، وهو المفهوم الذي تشكل على أساسه الاتحاد الاشتراكي المصري. وإن كان الاتحاد الاشتراكي من ناحية أخرى كان يحرص على تمييز العمال والفلاحين في الاتحاد الاشتراكي، ويتيح لهم نسبة النصف في التمثيل داخل مستويات القيادية. وإن كان هذا التمثيل في الواقع العملي شكليًا وغير أصيل. فما أكثر ما تسللت عناصر غير عمالية وغير فلاحية باسم العمال والفلاحين داخل تشكيل الاتحاد الاشتراكي. وإلى جانب هذا، كان هناك طليعة الاشتراكيين داخل الاتحاد الاشتراكي نفسه وكان بمثابة تنظيم سري يقتصر على العناصر الطليعية ويمثل العمود الفقري والقوة الموجهة والمحركة نشاطًا ووعيًا داخل الاتحاد الاشتراكي، وكان هذا التنظيم الطليعي في تطور تشكيله يتجه إلى الاقتصار على العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين، وإلى استبعاد ما يسمى بالفئات الأخرى والرأسمالية الوطنية على خلاف الاتحاد الاشتراكي الذي كان يضم مختلف الفئات الشعبية والاجتماعية، باستثناء الفئات التي أممت أو صودرت ممتلكاتها.

على أن وجه الخلاف الأساسي بين التصور الـــديمقراطي للميثاق الناصري والتصور الديمقراطي في الكتاب الأخضر، يتمثل في رفض الكتاب الأخضر للتنظيم الحزبي، وللتشـــكيل النيابي والدستور الوضعي، فضلاً عن دعوته للتعجيل بإلغاء سلطة الدولة المركزية، على أن تحل محلها ســلطة مــؤتمر الشعب العام، واللجان والمؤتمرات الشعبية القاعدية.

ولست هنا في معرض المفاضلة بين التصـــورين.. وإن كنت قد أشرت من قبل إلى نواقص في الممارسة الديمقراطية الناصرية، فلست أستطيع تقييم التجربة الليبيـــة فـــي ضـــوء النصوص النظرية وحدها الواردة في الكتاب الأخضر، دون الدراسة الميدانية العملية لها، هذه الدراسة التي لم تـــتح لـــي بعد، مع تقديري كذلك لهذه التجربة عامة. ولهذا حسبي هنـــا أن أناقش دعوتها إلى تعميم خبرتها عالميًا، مكتفيًـــا بإبـــداء بعض ملاحظات عامة:

أولاً : إن جوهر الديمقراطية هي سيادة الشعب. على أننا نعرف أن تعبير "سيادة الشعب" قد استخدم دائمًا عبر التاريخ لطمس هذه السيادة نفسها، وللوصاية على الشعب بل والتنكيل به وحرمانه من سيادته نفسها. والديمقراطية ظاهرة تاريخية اجتماعية يختلف ويتنوع مدلولها عمقًا واتساعًا باختلاف الأبنية والتشكيلات الاجتماعية والاقتصادية، وطبيعة علاقات القوى في هذا البلد أو ذاك. ولهذا فليس لها مدلول مجرد مطلق، بل يتنوع هذا المدلول بتنوع هذه الأوضاع والعناصر جميعًا. على أنها في نهاية المطاف هي سلطة الجماهير المنتجة، والمبدعة بما يحقق لها إشباع حاجاتها المادية وتطوير حياتها المادية والمعنوية إلى غير حد. وبتحقيق هذا المدلول تنتهي الديمقراطية كظاهرة اجتماعية سياسية، وينتهي بانتهائها كل أشكال الدولة وأجهزة السلطة المركزية، ومظاهر القمع والقهر والاستغلال والصراع الطبقي. ولا خلاف بين كل القوى الثورية في العالم حول هذا المدلول للديمقراطية كهدف آخر، وما أكثر ما نجده في

الأدبيات الأساسية للماركسية. ولكن تبقى بعد ذلك مسألة وسائل تحقيق هذا الهدف الأخير، وهنا تبرز الخلافات والاجتهادات على أننا لا نستطيع القول بأن هناك وسيلة واحدة لا غير، وشكلاً واحدًا لا غير لتحقيق هذا الهدف. إنما الأمر محكوم ومشروط بالأوضاع المختلفة والمتنوعة في كل بلد، فضلاً عن الملابسات العالمية المحيطة.

ثانيًا : إن الدولة المركزية ظاهرة تاريخية نشأت بانقسام المجتمع إلى طبقات، وبداية استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وهي كظاهرة تاريخية لا تنتهي، ولا تتلاشى إلا خلال عملية تاريخية في ظل توفر ظروف عالمية ومحلية محددة، تتيح إلغاء أجهزة الدولة المختلفة من جيش وبوليس وإدارة مركزية تشريعية وقضائية وتنفيذية إلى غير ذلك. وليس معنى هذا تكريس هذه الأجهزة، وإنما السعي إلى تصفيتها اجتماعيًا وتاريخيًا بالتغييرات الجذرية في البنية الديمقراطية والاقتصادية والفكرية، وبتنمية الدور القيادي لقوى الإنتاج والإبداع في المجتمع، ونقل السلطة شيئًا فشيئًا إلى اللجان الشعبية القاعدية وفي إطار المعركة العالمية لتصفية الإمبريالية.

ثالثًا : لا شك أن هناك أخطارًا تتعـرض لهـا الممارسـة الديمقراطية الشعبية من جراء التشـكيلات الحزبيـة سواء الواحدة أو المتعـددة، فضـلاً عـن الأشـكال والأساليب التقليدية لممارسة السلطة، كالمجالس النيابية والانتخابات إلى غير ذلك.. وتتمثـل هـذه الأخطـار أساسًا في وصاية هذه التشكيلات، الحزبية والمجـالس النيابية على حركـة الجمـاهير، وفـرض إداريتهـا البيروقراطية عليها. فبهـذا تصـبح هـذه الأحـزاب والمجالس – حتى أكثرها تعبيرًا عن إرادة الجمـاهير مصـالحها – مجـرد أدوات للسـيطرة السياسـية والاجتماعية والفكرية. وهذه ليست أخطارًا محتملة، بل محققة كشفت عنها السياسات الفعلية لمختلف التجارب الاجتماعية.

على أن الأحزاب بشكل عام هي تنظيمـات طبقيـة؛ أي أسلحة سياسية وتنظيمية في يد هذه الطبقة أو تلك، وبغيرهـا تفقد هذه الطبقات وحدتها النضالية السياسـية. وإذا قلنـا أن الديمقراطية في التنظيمي لتحقيقها. ولكن يبقى دائمًـا خطـر السيطرة العلوية البيروقراطية. وهو خطر وارد بغير شـك،

إلا أن مواجهته لا تكون بإلغاء التشكيل الحزبي، وإلا سقطنا في الغوغائية والفوضوية، وإنما تكون مواجهة هذا الخطر بالنضال ضده، واكتشاف الأساليب المختلفة لضمان الفاعلية الجماهيرية. وقد يقال، ولماذا لا نستبدل بهذا التنظيم الحزبي اللجان والمؤتمرات الشعبية مباشرة، إنها بغير شك البديل الصحي الثوري، على أن هذه اللجان والمؤتمرات نفسها في حاجة إلى تنمية، وتطوير وتعميق لمبادراتها عن الاستغلال والتخلف في المجتمع. على أن هذه الطلائع بدورها في حاجة إلى ما ينسق ويؤازر ويطور ويعمق فاعليتها وخبراتها العملية والفكرية. وهذا بالدقة هو دور الحزب أو التنظيم السياسي. ولا شك أن التجربة التي مارسها الجماهيرية الليبية اليوم، ليست إلا ثمرة لثورة جماعة الضباط الأحرار الليبيين وسيطرتهم على جهاز الدولة، وفتحهم الطريق أمام هذه التجربة. بل أعتقد أن تنظيم الضباط الأحرار ما زال حارسًا على هذه التجربة دافعًا ومشجعًا وموجهًا لمبادراتها النظرية والعملية بقيادة معمر القذافي. بل اللجان الثورية نفسها، أليست إطارًا، وشكلاً حزبيًا من حيث الوظيفة التي تمارسها؟

على أني في الحقيقة لا أناقش هنا التجربة الليبية في ممارستها العملية، وإنما أناقش دعوتها إلى تعميم تجربتها العملية تعميمًا عالميًا. ألا نستطيع أن نتصور مثلاً أن يتحقق التحول الثوري في بلد عربي آخر عن طريق ثورة شعبية يقودها تحالف أحزاب وطنية وديمقراطية وتقدمية، ويتحقق بها خلال ذلك، وبعد ذلك تشكيل مجالس أو لجان ومؤتمرات شعبية قد تتخذ أشكالاً وأساليب مختلفة في ممارستها الديمقراطية، غير تلك التي تتخذها التجربة الليبية؟ أردت أن أقول ببساطة إن إلغاء التشكيل الحزبي ورفضه قد يكون أمرًا يتلاءم وطبيعة التجربة الليبية، إلا أنه قد لا يتلاءم مع تجربة أخرى ذات ملابسات موضوعية مختلفة، دون لمس هذا الهدف الديمقراطي الجوهري الأخير.

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالمجالس النيابية. فلا شك أن هذه المجالس في المجتمعات الرأسمالية الغربية هي أدوات الطبقة البرجوازية الحاكمة لتسويد سلطتها، وفرض مصالحها وأيديولوجيتها. ولكن ألا تصبح هذه المجالس النيابية ساحات لمعارك بين مختلف الفئات الاجتماعية تمهد على المدى التاريخي لتحولات اجتماعية جذرية؟ ما أحب أن تعمم

التجربة الشيلية؛ لتصبح نموذجًا لرفض ودحض كل إمكانية التحولات النيابية السلمية. حقًا، كثير من بلدان العالم وخاصة النامية منها، يبدو فيها أفق التحويل النيابي السلمي مستحيلاً. وليس لها من سبيل إلا الكفاح الشعبي المسلح. ولكن هناك كذلك كثيرًا من البلدان الغربية التي يبدو فيها على الأقل في – المنظور الراهن – أنه لا سبيل إلى التغيير الجذري إلا السبيل النيابي، مهما طالت وصعبت مسيرته.

خلاصة هذا كله، أنه برغم عيوب بل أخطار التشكيلات الحزبية والأشكال النيابية في تحقيق تحولات ديمقراطية عميقة، وبرغم الاتفاق على أن الشكل الأمثل هو الديمقراطية المباشرة، أو الحكم المباشر للمنتجين والمبدعين، إلا أنه لا يوجد سبيل واحد لتحقيق هذا الهدف، بل تتنوع الوسائل والأساليب بتنوع الملابسات وعلاقات القوى في هذا البلد أو ذاك، ولا ترفض تجربة الأحزاب أو المجالس النيابية في ذاتها، بل تنقد وتقيم وتنمي في ضوء مضمونها الاجتماعي وأساليب ممارستها السياسية.

وليس هناك من ضمان في مواجهة العيوب والأخطار إلا النضال الواعي نفسه، واكتشاف أفضل الأساليب المتلائمة مع الملابسات الاجتماعية المختلفة. عن الأحزاب الشيوعية في البلاد الاشتراكية كانت السبيل لإحداث تغييرات جذرية عميقة في بنية بلادها. ولا شك أن التجارب الديمقراطية في هذه البلاد لا تزال تشوبها نواقص في التطبيق، ولا تزال تحتج إلى المزيد من التفتح والعمق. على أنه لا ينبغي ألا نقع في حبائل الفكر اليميني، فنتهم الماركسية نفسها بهذه النواقص، أو أن نغالي في تصوير هذه النواقص ونحكم عليها حكمًا مثاليًا على أساس مفاهيم ليبرالية. وإنما يكون الحكم عليها نابعًا من الظروف المعينة في البلد المعين، وفي إطار الصراعات الدائرة في عصرنا الراهن، وخلال نظرة تاريخية موضوعية.

ولا شك من ناحية أخرى، أن التجارب الليبرالية في البلاد الغربية، لا تشوبها نواقص وأخطاء فحسب، بل إنها تخضع في إطارها العام للسيطرة الكاملة للبرجوازيات الاحتكارية الحاكمة. على أننا لا ينبغي كذلك أن نقلل من أهمية النضالات السياسية والديمقراطية والاجتماعية التي تقودها الأحزاب الديمقراطية والثورية في هذه البلاد.

فلتتنوع إذن أشكال الممارسات الديمقراطية وفقًا للظروف الموضوعية المختلفة، وإن اتفقت جميعها على الهدف الديمقراطي الأخير.

رابعًا : تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة سريعة حول شريعة المجتمع. إن الدساتير الوضعية هي خلاصة خبرات ونضالات إنسانية طويلة، وهي مكتسبات تاريخية تجسد تاريخ هذه الخبرات وهذه النضالات. وبالرغم مما تتعرض له الدساتير من تشويه أو إغفال أو تتخذ كوسيلة للتضليل والقمع وتسويد مصالح فئات اجتماعية استغلالية معينة، إلا أن هذه الدساتير هي معركة لا ينبغي التخلي عنها، بل ينبغي أن تخاض بوعي وإصرار من أجل أن تصبح التشريع الأعلى المعبر عن المصالح الحقيقية للمنتجين والمبدعين، الضامن لحقوقهم ولمشروعية مؤسساتهم وهياكلهم ومفاهيمهم الاجتماعية الديمقراطية، دون أن يجد من إمكانية تطويرها وتعميقها إلى غير حد. والطابع الوضعي للتشريع الدستوري وقابليته للتغيير، لا ينفي ضرورته، بل إن وضعيته ذاتها هي تعبير عن تغير المصالح والاحتياجات وتجددها بما يستتبع ذلك تغيير الدساتير وتجددها، كذلك بتغير الحياة وتجدد ملابساتها واحتياجاتها.

والاستناد إلى التشريع الديني وحده لا يعني في الحقيقة ضمان تثبيت، وتوكيد الشريعة الاجتماعية. فما أكثر ما يتم الاختلاف حول أسس التشريع الديني وأشكال تنفيذها. بل ألسنا نجد بلادًا تتخذ تشريعًا دينيًا واحدًا أساسًا دستوريًا لهم، ثم نجدها بعد ذلك ومع ذلك مختلفة كل الاختلاف، بل متعارضة في مواقفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والديمقراطية. بل ألا يتخذ التشريع الديني أحيانًا وسيلة لتجميد الحياة، ولتبرير أبلغ أشكال القهر والتعسف والاستغلال والتخلف؟ إن المصلحة العامة لجماهير المنتجين والمبدعين هي التي ينبغي أن تكون المصدر الأساسي للتشريع الدستوري للمجتمع، ولعل اتخاذ هذا المصدر التشريعي هو الاستلهام الحقيقي لجوهر الرسالات الدينية. وليس هناك ولا ينبغي أن يكون هناك دستور مطلق سرمدي، اللهم إلا في صدوره عن مبدأ المصلحة العامة هذه، ولتتنوع بعد ذلك الدساتير بتنوع الملابسات الاجتماعية المختلفة، ولتتجدد بعد ذلك بتجدد المصالح العامة. ولكنها أي الدساتير تظل دائمًا ضرورة لمشروعية العلاقات الاجتماعية الجديدة المتجددة أبدًا.

على أنى أرجو ألا يفهم من ملاحظاتي السابقة هذه حول الأحزاب والمجالس النيابية والدساتير، أنها دفاع عن الليبرالية الغربية. فما أعتقد أن الليبرالية تصلح لخبرة بلادنا العربية المتخلفة التابعة، بل لعلها أن تزيدها تبعية وتخلفًا، بما تعنيه من ليبرالية اقتصادية، وبالتالي من تبعية اقتصادية في إطار التقسيم الرأسمالي الدولي للعمل. ولا سبيل لتحقيق التحرر الوطني والاقتصادي، وتحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية فضلاً عن تحقيق الوحدة القومية، بغير تجربة ديمقراطية مغايرة تتفق واحتياجات وملابسات بلادنا العربية. ولكن أي تجربة؟... وهل هناك تجربة واحدة، أم إمكانيات لتجارب متنوعة بتنوع الملابسات العينية الخاصة في كل بلد عربي؟ كيف نوفق بين هذا التنوع وبين وحدة العمل العربي ديمقراطيًا؟.. ولعل هذا أن يعود بنا إلى السؤال الأول: ما سبيل العمل الديمقراطي العربي؟

ولو تأملنا الساحة العربية اليوم، وبصرف النظر عن الدعاوى النظرية المجردة، لوجدناها من حيث التجارب الديمقراطية على النحو التالي:

١- هناك بعض البلاد العربية التي لا ند فيها أي شكل من أشكال العمل السياسي الجماهيري – العلني على الأقل – بل تسودها سلطات مركزية مطلقة يغلب عليها الطابع العائلي، أو العشائري كما في أغلب بلاد الجزيرة العربية.

٢- وهناك بلاد عربية أخرى يسودها نظام الحزب الواحد الحاكم، برغم تنوع دلالته الاجتماعية الطبقية، من حزب ماركسي، أو حزب وطني تقدمي أشبه بتجمع شعبي عام، أو حزب تقليدي محافظاً حكومي، كما هو الوضع في اليمن الديمقراطية والجزائر وتونس والسودان(*)

٣- وهناك بلاد عربية تجمع بين ظاهرة الحزب الواحد الحاكم وشكل من أشكال الجبهة مع أحزاب أخرى من بينها الحزب الشيوعي، وإن كانت هذه الجبهة على جانب كبير من الشكلية، كما هو الوضع في سوريا وفي العراق قبل خروج الشيوعي من الجبهة.

(*) كتب هذا قبل التغيرات التي حدثت في تونس والسودان، وقام فيهما نظام التعدد الحزبي.

خامسًا: ثم تأتي أخيـرًا التجربــة الليبيــة تجربــة اللجــان والمؤتمرات الشعبية، والجهــود المبذولــة؛ لتقلــيص وإنهاء دور السلطة المركزية.

هذه بشكل عام خريطة الأوضاع البيروقراطية في وطننا العربي.

ولا شك أننا لا نستطيع ولا ينبغي لنا أن نفرض على بلد من البلاد العربية شكلاً محددًا لممارسته الديمقراطية. علــى أننا في الوقت نفسه، لا نســتطيع أن نتخــذ موقــف عــدم الاكتراث. فالثورة العربية هي مسئوليتنا جميعًا، ومن واجبنا أن ندلي برأينا في حدود ما يجمعنا ويوحد نضالاتنا ويحقــق أهدافنا. ولهذا قد أحرص على تقديم الملاحظات التالية:

أولاً : الديمقراطية في حقيقتها هي شكل الممارسة السياسية والاجتماعية في بلد من البلاد، ومهما تنوعت أشــكال هذه الممارسة، فإن تقييمها ينبع أولاً مــن مضــمونها الوطني والاجتمــاعي. ولهــذا فتقيــيم أي ممارســة ديمقراطية في أي بلد عربــي ينبغــي أن ينبــع مــن مضمون هذه الممارسة بالنسبة لقضية التحرر الوطني والاقتصادي، وتحرير الأرض العربية المحتلة عامــة،

والقضية الفلسطينية خاصة، والتطوير الاجتماعي والثقافي والنضال التوحيدي القومي والموقف عامة من الإمبريالية والصهيونية. ولهذا فلا ديمقراطية بغير هذا المضمون الأساسي مهما تنوعت أشكال ممارستها في هذا البلد العربي أو ذاك عمقًا أو اتساعًا.

ثانيًا : مهما اختلفت أشكال الممارسة الديمقراطية فلا ينبغي أن تكون وصاية على الجماهير، أو وكالة عنها أو احتكار الأحزاب للعمل السياسي دون حركة الجماهير المنظمة، ومشاركتها الفعالة في مختلف القرارات التي تمس صيانتها، وإطلاق طاقاته الإنتاجية والإبداعية واحترام مبادراتها.

ثالثًا : مهما تنوعت أشكال الممارسة الديمقراطية؛ فينبغي أن تحترم الاجتهادات التنظيمية والسياسية والاجتماعية والفكرية المختلفة في إطار المضمون الوطني والاجتماعي والقومي للثورة العربية. إن الفكر الوطني والاجتماعي والقومي ليس على تنظيم دون تنظيم؛ بل هو باب مفتوح للاجتهادات المختلفة التي تختبر بالحوار البناء، وتمتحن بالممارسات الجادة. فما أخطر

التعصب القومي الذي لا يرى لغير نفسه الرأي النهائي الفصل في تحبيذ أو إدانة أي موقف قومي آخر، ويتخذ من الإجراءات الإدارية وحدها، لا الحوار الديمقراطي البناء وسيلة لفرض رأيه بل سيطرته الفكرية المطلقة. وما أخطر التعصب الديني الذي لا يرى إلا نموذجًا سلفيًا واحدًا يسد به أبواب الاجتهاد أمام الواقع والمصالح المتجددة، ويرفض الحوار البناء مع الرأي الآخر. وما أخطر التيارات الماركسية الجامدة المتطرفة التي تتجاهل الرؤية الموضوعية للواقع الخاص. وتتعالى على المراحل المختلفة للنضال وترفض التحالفات وتسعى بالتصورات المجردة أحيانًا، وبالمغامرة أحيانًا أخرى إلى تحقيق كل الأهداف بضربة واحدة!.

رابعًا : إن الثورة في أي من البلاد لا تتحقق بغير التحالفات بين مختلف القوى الوطنية، والديمقراطية والتقدمية على تنوع اجتهاداتها. فلا ضمان لاستمرار مشروع ثوري عربي، ولا ضمان لقدرته على تحقيق أهدافه، وتنميتها بغير التحالفات المبدئية بين مختلف الأحزاب

والتنظيمات والهيئات والاتحادات الملتزمة بالأهداف الأساسية لهذا المشروع الثوري في هذا البلد أو ذاك. على أن هذه التحالفات ينبغي أن تستند إلى الاحترام المتبادل لتنوع الخبرات والاجتهادات والحرص على الحوار الموضوعي البناء، واختبار الأفكار بالممارسة والانفتاح المتصل العميق على حركة الجماهير، والمباراة في خدمتها، وتنمية طاقاتها الإنتاجية الإبداعية، ومشاركتها الفعالة، ولهذا فإن قيمة التحالفات وجديتها لا تكون في مواثيقها ولجانها العلوية فحسب، بقدر ما تكون كذلك وأساسًا في ركائزها القاعدية بين الجماهير وعلى مختلف المستويات والمسئوليات الاجتماعية.

وما يقال عن كل بلد عربي، يقال كذلك على المستوى العربي القومي العام.

وبعد.. إن المعركة التي تخوضها أمتنا العربية اليوم، ليست محدودة بحدود إسقاط اتفاقية الخيانة الأمريكية الصهيونية الساداتية، أو إسقاط النظام الساداتي نفسه، بل إنها تمتد كذلك إلى مواجهة المخطط الإمبريالي الصهيوني الرجعي المعادي للثورة العربية، وإفشاله بإقامة البديل الصحي الذي يتيح تنمية التحرر العربي، سياسيًا واقتصاديًا، والتطوير الاجتماعي والثقافي واستعادة الحقوق المشروعة للشعب العربي الفلسطيني، وإقامة تكامل اقتصادي عربي مستقل متطور في مواجهة الاحتكارات الإمبريالية؛ ليكون قاعدة لتحقيق وحدة عربية جماهيرية ديمقراطية، فضلاً عن توفير أوسع تضامن فعال مع كل القوى الاشتراكية والوطنية في العالم أجمع؛ لهزيمة الإمبريالية العالمية وتصفيتها. ولا شك أن وعينا بأهمية قضية الديمقراطية، وحسن إدراكنا لأهدافها القريبة والبعيدة واحترامنا لمختلف أشكال ممارستها وفقًا للملابسات الخاصة في كل بلد عربي، وعلى المستوى العربي العام، هو من أخطر أسلحتنا من أجل تحقيق هذه الأهداف الغزيرة لثورتنا العربية.

الإسلام... والثورة(*)

مع تفجير الثورة الشعبية الإيرانية وانتصارها؛ أخذ يتفجر حوار فكري حول طبيعة هذه الثورة ودلالتها، وخاصة حول طابعها الإسلامي، ثم ما لبث هذا الحوار أن أخذ يتجاوز العلاقة بين الثورة الإيرانية والإسلام. إلى العلاقة بين الثورة والإسلام عامة. وكان من الطبيعي أن يرتفع الحوار إلى هذا المستوى العام.

ذلك أنه خلال السنوات الماضية من هذا القرن، كان الإسلام يوظف توظيفًا رجعيًا في أغلب البلاد العربية والإسلامية، بل كان عنصرًا بارزًا فعالاً في البنية الأيديولوجية للسلطات الرجعية الحاكمة، تستخدمه لترسيخ

(*) اليسار العربي – العدد السادس – آذار "مارس" 1979 باريس، ولقد كتب هذا المقال بعد اندلاع ثورة إيران، وقبل أن تنحرف إلى ما انحرفت إليه من تعصب، ونكوص يميني وتمزيق لوحدة القوى الوطنية الديمقراطية التي ساهمت في الانتصار. لقد كانت هذه الوحدة كما ذكر هذا المقال نفسه آنذاك هي مستقبل الثورة، ولا مستقبل لها بغير هذه الوحدة.

هيمنتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية عامة، وحرف الجماهير عن تطلعاتها الاستقلالية والاجتماعية، ومحاربة المحاولات العقلانية للتجديد الثقافي والتغيير الثوري، بل لقد حاول الاستعمار نفسه أن يوظف الإسلام وأن يستخدمه؛ لإقامة حزام أمني لحماية مصالحه، وتثبيتها في الشرق الأدنى عن طريق أحلاف، وأنشطه سياسية وأيديولوجية.

حقًّا، كانت هناك تحركات جماهيرية، واجتهادات فردية تستلهم من الإسلام وعيها الوطني التقدمي المناضل في مواجهة الاستعمار والتخلف. وما أكثر الحركات والأسماء: الأفغاني، ثورة عبد القادر، بن باديس، الثورة الجزائرية، خالد محمد خالد وغيرهم. بل إن المؤسسة الدينية نفسها كانت تخرج أحيانًا في بعض تأويلاتها ومواقفها السياسية والاجتماعية عن التوظيف الرجعي للإسلام، عندما كانت تقوم سلطة ذات طابع وطني تقدمي، كما حدث لمؤسسة الأزهر في مصر مثلاً، خلال المرحلة الناصرية. على أن التغيير في هذه المرحلة لم يمس الجذور العميقة للبنية الاجتماعية، ولهذا سرعان ما رأينا هذه المؤسسة الدينية –

مع الردة الساداتية – تعود من جديد لتصبح أداة للتمويه الأيديولوجي؛ ولترسيخ النظام القائم. فمنذ عهد غير بعيد كتب الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهر آنذاك حول موقف الإسلام من الغنى والأغنياء: "**من الأشياء التي تستدعي الكثير من التفكير، أن عبد الرحمن بن عوف وعثمان والزبير وطلحة رضي الله عنهم. كانوا من أصحاب الملايين، وكانوا مع ذلك من المبشرين بالجنة. ولم يكن أبو ذر أو بلال أو صهيب من المبشرين بالجنة**". لماذا يدفعنا الشيخ عبد الحليم محمود إلى التفكير في هذا الأمر بالذات، في هذه المرحلة بالذات من حكم السادات؟ إنه التوظيف الأيديولوجي للدين؛ لخدمة سياسة الانفتاح الاقتصادي ومباركتها، وتبرير الغنى الفاحش الذي أخذ يتراكم في جيوب حفنة من رجالات النظام الساداتي وشريحته الطفيلية. ولعلنا نذكر كذلك تصريحات لبعض رجال الدين الرسميين في مصر، تبارك زيارة السادات للقدس المحتلة، كما تبارك اتفاقية كامب ديفيد.

حقاً، هناك جهود عديدة مستنيرة في مصر؛ لاستنقاذ الإسلام من هذا الاحتواء السلطوي الرجعي، وإبراز قسماته التاريخية التقدمية كعقيدة أو كتراث، ودمجه بحركة الثورة العربية بأبعادها القومية والديمقراطية. ففي إطار حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي طائفة من رجال الدين المستنيرين الذين يشاركون مع ممثلين لقوى واجتهادات اجتماعية أخرى، كالناصرين والماركسيين والوطنيين عامة في النضال ضد السياسة الساداتية.

إلا أن البنية الأيديولوجية الرجعية التي توظف الدين لمصلحتها، لا تزال لها السيادة في إطار البنية السياسية والاقتصادية المتخلفة السائدة، تكرسها وتتكرس بها. وهذا هو الحال في أغلب البلاد العربية والإسلامية.

ولهذا كانت الثورة الشعبية الإيرانية؛ استنقاذاً للإسلام، وانتصاراً له في قلب الحركة الوطنية والتقدمية عامة، ضد محاولات احتوائه وتوظيفه الرجعي.

حقًّا، لقد سبقت الثورة الليبية الثورة الإيرانية في حمل راية الإسلام، وفي تعميق مسيرتها السياسية والاجتماعية في ظل هذه الراية. إلا أن الملابسات الخاصة بإيران باعتبارها أعتى القلاع الرجعية والاستعمارية في المنطقة ثروة وسلاحًا، فضلاً عن تحرك الثورة فيها منذ البداية تحركًا شعبيًا فذًا. والدور البطولي الحاسم الحازم الذي قام به آية الله الخميني، هي التي أتاحت لها هذا البروز والتميز، والصدارة، برغم أن طبيعة مسارها الاجتماعي المقبل لم تتحد قسماته بعد.

وهكذا كانت الثورة الإيرانية المفجر الأساسي لهذا الحوار الدائر اليوم في أغلب صحفنا ومجلاتنا العربية، بل وفي كثير من المجلات الغربية حول العلاقة بين الإسلام والثورة.

إلا أن هذا الحوار يتجاوز أحيانًا حدود التأمل العقلاني المستنير، إلى الانبهار العاطفي الذي يتجاوز كل حد. بل قد يتورط أحيانًا في تعميمات وشطحات فكرية خالية من كل اتساق منطقي أو موضوعي. ولعل سلسلة المقالات والأحاديث التي توالى نشرها "النهار الدولي" هذه الأيام، أن تكون أكثر الكتابات تعبيرًا عن الاجتهادات المختلفة حول هذا الموضوع الدقيق.

ولقد استهل د. أنور عبد الملك هذه السلسلة (في عدد ١٥ يناير من النهار الدولي) بحديث عن الثورة الإيرانية وعما يطلق عليه اسم الإسلام السياسي. وبرغم أن د. أنور عبد الملك من أشد الكُتاب اهتمامًا بقضية الخصوصية، فإن حديثه هذا قد جعل من خصوصية الثورة الإيرانية، بل خصوصيات التجارب السياسية والاجتماعية العربية والإسلامية المختلفة عمومية مجردة. فهو يجرد الوقائع التاريخية المختلفة من قسماتها العينية؛ ليفرض عليها جميعًا مفهومًا مطلقًا شاملاً، فالإسلام السياسي عنده يشمل تحركات سياسية وأشكالاً من السلطة، تجمع ما بين محمد علي وأحمد عرابي، وابن باديس والشيخ الإبراهيمي، ومصدق وعبد الناصر والملك فيصل وآية الله الخميني!

إن المحرك الأول لهؤلاء القادة والسياسيين جميعًا وبغير تمييز عند د. عبد الملك هو الإسلام السياسي. والإسلام السياسي على حد تعبيره هو التعبير الفكري الشامل؛ لرفض الأمة العربية شعوبًا ودولاً أن تصبح ولاية الحروب صليبية جديدة، هي اليوم حروب الدولة الصهيونية ومن ورائها الغرب". والإسلام السياسي على حد تعبيره كذلك "في قلب

الحركة القومية التحررية، كما هو الإطار الأعم والدرع الواقعية؛ لتحرك شعوبنا ضد الغزو الحضاري". ومن هذه النصوص وغيرها، لا نكاد نستشعر فارقًا أو تمايزًا في الموقف من الإسلام والاستعمار بين مختلف الدول العربية. فلا فارق مثلاً بين الملك خالد والملك الحسن والسادات من ناحية، والقذافي وبومدين من ناحية أخرى. كما نستشعر كذلك أن الحرب بيننا وبين الغرب الاستعماري، ليست إلا مجرد حرب صليبية دينية، أو هي غزو حضاري.

وهكذا تذوب داخل هذه المفاهيم المجردة كل معالم الصراعات المختلفة داخل كل بلد عربي، فضلاً عن طبيعة الصراع بينها وبين الاستعمار والصهيونية. ولا يصبح لدينا غزو صليبي حضاري غربي من ناحية، وإسلام سياسي هو الفكر الشامل لكل الشعوب والدول العربية من ناحية أخرى. وبهذا الإسلام السياسي المجرد يطمس د. عبد الملك كل أشكال الخلافات الفكرية، والاختلافات السياسية والاجتماعية بين مختلف البلاد العربية فضلاً عن الإسلامية. ويصبح الإسلام السياسي هو العصا السحرية، سواء كانت في يد الملك فيصل أو عبد الناصر أو سوهارتو، أو الملك خالد أو الملك الحسن أو السادات!

وبرغم أن د. عبد الملك ذو ثقافة غربية رفيعة، فإنـــه لا يجد في الغرب إلا مجرد الغزو الحضاري الصليبي الذي لا سبيل إلى مواجهته بغير الإسلام. وبهذا الموقـــف التعميمـــي المجرد يقف د. عبد الملك الموقف نفسه من الصين. فبـــرغم أنه ينبهر بالثورة الإيرانية، فهو لا يخفـــي انبهـــاره الشـــديد بالدور الذي تلعبه الصين حاليًا، ناســـيًا أو متناســـيًا التأييـــد السياسي الكبير الذي قدمته الصين لشاه إيران فـــي غمـــرة معارك الشعب الإيراني. ثم ينتهي د. عبد الملك من حديثـــه بتعميم مجرد آخر يؤكد فيه "أن فكرة الله تعالى تتحـــد فـــي وجدان المصري مع فكرة روح مصر" رابطًـــا بهـــذا بـــين الإيمانية والوطنية، ثم لا يلبث أن يتخذ من هذا الرباط أساسًا – لا أدري كيف – بـــين الاشـــتراكية العلميـــة والوطنيـــة المصرية!

ولهذا كان أدونيس – في عدد ٢٢ يناير من النهار الدولي – محقًا في نقده للدكتور عبد الملك، وخاصـــة فيمـــا يتعلـــق بتعميماته المجردة. إلا أن أدونيس راح يتخذ من نقده للدكتور عبد الملك تكئة؛ ليشـــن حربًـــا صـــليبية ضـــد الماركســـية والماركسين العرب، زاعمًا أنه يقوم بهذا "من موقع الحرص

على كمال النظرية". ثم يتابع أدونيس حملته في (العـــدد ١٢ فبراير) لا لينتقد الماركسية والماركسيين العرب من موقـــع الحرص على كمال النظرية. وإنما ليكتشف ثورية الإســـلام، ولينتهي بأن الثورة الإيرانية "لا تؤسس مرحلة جديدة في فهم الإسلام فحسب، وإنما قد تكون كذلك بداية لعـــالم إســـلامي آخر، لإسلام يحتضن العالم الأرضي برؤية جديدة وتجربـــة جديدة".

ولي مع أدونيس وقفة قد تطول، ولهذا أؤجلها قليلاً ريثما أشير إشارة سريعة إلى مقالين آخرين في النهـــار الـــدولي. المقال الأول لمنح الصلح والثاني للدكتور ناصيف نصـــار، ومقال منح الصلح محاولة جيدة لفهم الثورة الإيرانية، ودعوة جادة إلى قفزة فكرية وتنظيمية تقوم بهـــا حركـــة التحـــرر العربي؛ لتقييم صيغة علاقتها الخلافة مع الإسلام. ويميز منح الصلح بين التوظيف السلطوي الرجعـــي للإســـلام، والفهـــم الجماهيري الثوري له. ويفسر الثورة الإيرانية بانفكاك الطبقة الحاكمة بها على الإسلام، وامتلاك حركـــة الجمـــاهير لـــه، ولا شك أن بما يقوله منح الصلح كثيرًا من الصواب. ولكنه ليس بكافٍ وحده لتفسير الظاهرة. حقًا، هناك تنـــاقض بـــين زعم سلطة الشاه التمسك النظري بالإسلام وبين ممارســـتها الداخلية والخارجية (وخاصة مع إسرائيل) لسياســـة معاديـــة

لمفاهيم تقدمية في الإسلام. على أن هذا ليس بكافٍ وحده لتحقيق تحرك شعبي ثوري. إذًا لماذا لم يحرك هذا الانفكاك عن الإسلام بهذا المعنى جماهير الأمة العربية في أكثر من بلد عربي ضد حكامها، لماذا لم تتحرك جماهير الشعب المصري مثلاً ضد شاه مصر أنور السادات، وهو أكثر انفكاكًا عن الإسلام من شاه إيران وأضعف نفوذًا وسلطانًا. لا شك أن الوضع الإيراني له خصوصيته الموضوعية: تجربة مصدق المجهضة، التدخل الإمبريالي الأمريكي السافر، القمع الوحشي الذي يمارسه جهاز الأمن الإيراني (السافاك)، استمرار التخلف الاجتماعي، والفقر رغم امتلاك إيران لثورة بترولية طائلة، استشراء الفساد وافتضاحه في قمة السلطة، التناقض الصارخ بين دعوى الليبرالية وسيادة التعسف والقمع إلى غير ذلك من الأسباب الموضوعية. ولكن يبقى السؤال الكبير: لماذا تحركت الجماهير الإيرانية أساسًا حول قادتها الدينيين، تحت راية الإسلام. وسنحاول الإجابة على هذا السؤال بعد قليل، وإنما نكتفي هنا بالقول بأن كشف خيانة حكام إيران للإسلام وتحرر الإسلام من احتكار السلطة له، وارتباطه بالجماهير ليس هو العامل الأساسي الذي فجر الثورة الإيرانية، وإن يكن عاملاً من عوامله بغير شك.

أما مقال د. ناصيف نصار ــ في عدد ٥ فبراير) فلعله أن يكون من أنضج المقالات التي كتبت حول هذا الموضـوع. إنه يتسم بالموضوعية والرؤية التاريخية العينيـة والدماثـة العقليـة. إنـه مـع تقـديره البـالغ للثـورة الإيرانيـة لا يسارع إلى إطلاق الأحكام المجردة المنبهرة، ولا يسـعى إلى تعميم التجربة تعميمًا مخلاً، وهو يميز بين الرؤية الدينية للإسلام في ذاته وبين ممارسته العملية، وهـو يـدعو إلـى مواجهة الحضارة الغربية مواجهة إيجابية خلاقة، وهو يدعو إلى العلمانية في إدراك الظاهرة الدينية نفسها، واحتضـانها داخل حركة التحرر العربي.

وأعود إلى أدونيس وحملته الصـليبية ضـد الماركسـية والماركسيين العرب. والحق، أنني وإن كنـت أختلـف مـع أدونيس في بعض القضايا الفكرية والأدبية، إلا أننـي كنـت أحترم أمانته العقلية، وشـجاعته الأدبيـة وتماسـك رؤيتـه الفكرية. ولهذا اعترف بأني فوجئت مرتين بمـا كتبـه فـي هاتين المقالتين اللتين أشرت اليهما، مفاجأتي الأولى سياسية: لماذا يقوم أدونيس بحملته هذه على الماركسيين العرب فـي وقت تسعى فيه كل القوى الوطنية والتقدمية العربيـة علـى

اختلاف اجتهاداتها الدينية أو العلمانية، الفكرية والاجتماعية؛ لمواجهة المخطط الإمبريالي الصهيوني الرجعي الذي تتعرض له ثورتنا العربية، وفي وقت تسعى فيه هذه القوى جميعًا؛ لمساندة الثورة الإيرانية التي تفتح بانتصارها آفاقًا رائعة للقاء نضالي بينها وبين الثورة العربية، بل للقاء حضاري يجدد التراث العربي الإسلامي، ويواصله على نحو جديد خلاق. فضلاً عن أن د. عبد الملك لا يمثل الماركسيين العرب، ولا يتحدث باسمهم، ولا بمنطقهم، لا نتبين هذا فحسب من كتاباته الأخيرة، بل من حديثه نفسه المنشور في النهار الدولي والذي تصدى له أدونيس بالرد.

أما مفاجأتي الثانية فهي فكرية: فما يقوله أدونيس في مقالتيه، وخاصة الثانية، يتناقض مع كتاباته السابقة، وخاصة مع كتاب "الثابت والمتحول" الذي يستشهد به دعمًا لموقفه من الثورة الإيرانية عامة، والإسلام بوجه خاص. ففي مقاله الأول يقول بأن الإسلام "بمستوييه الأخروي والدنيوي. الدليل إلى مخرج إيران من الشقاء. والطريق التي توفر للإنسان حياته المليئة، وتفتحه الكُلي، وتكامله الشامل" وهو يقول كذلك عن الإسلام بأنه "يدخل التاريخ من بابه الواسع وأنه

محركه الأول" وهو "يظهر الآن وكأنه وحده الحديث الثوري الباقي" وفي مقاله الثـاني يسـتعرض باختصـار الأفكـار الأساسية في كتابه "الثابت والمتحول"، ليستخلص منها بأنـه برغم عدم إهماله العوامل الاقتصـادية – الاجتماعيـة فـي حركة الصراع داخل المجتمع الإسلامي، فإنه أعطى الأولوية للعامل الإيديولوجي – الديني. "في مجتمع كالمجتمع العربي بُنِي بشكل كامل على الدين. ولم تتطور فيه أشكال الإنتـاج وأدواته بحيث تؤدي إلى نشوء الوعي الطبقـي يظـل هـذا العامل (يقصد العامل الإيديولوجي – الديني) محركًـا أول. لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة أو الوعي الطبقـي أو بمقولة الاقتصاد فضلاً عن الاقتصادية" ثم ينهـي مقالـه بتقييم للحركة الإيرانية يؤكد فيه بأنهـا "لا تؤسـس مرحلـة جديدة في فهم الإسلام وحسب، وإنما قد تكون أيضًـا بدايـة العالم إسلامي آخر؛ أي لإسلام يحتضن العالم الأرض برؤية جديدة وتجربة جديدة، وهي على هذا المستوى تحـدٍّ عظـيم لأجيالنا ولأفكارها ونظرياتها التي تأسست، ونَمـت خـارج المناخ الديني. لكي لا أبالغ وأقول: إنها "دليل على إفلاسها".

حسنًا. هذا هو أدونيس الجديد، ونتساءل ماذا كان يقول أدونيس من قبل" في محاضرته التي ألقاها في ندوة الكويت التي انعقدت ما بين ٧ – ١٢ إبريل ١٩٧٤ لدراسة موضوع "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" يقول أدونيس "نشأ الإسلام في عالم كانت المسيحية قد أكملته. عالم كان الله فيه الغيب والواقع معًا، الروح والجسد معًا، كان ثمة وحدة بين الإلهي والإنساني.

الإنسان صورة الله والله تجسد وصار إنسانًا. وكانت هذه الوحدة مبدأ العالم ومحوره. بهما يبدأ التاريخ وإليهما ينتهي. ومن هنا كانت الحرية مطلقة لا نهائية. ففيها يتوحد الإنسان بالله؛ أي بالقدرة غير المحدودة التي ينتمي إليها.

أما الإسلام فقد فصل بين الله والإنسان، وألغى مبدأ الوحدة بينهما، وجعل أمر الدنيا وتدبيرها يتمان بمقتضى الدين. وقد طبق المسلمون الأُول هذا النظر بحيث أصبحت ممارسة السلطة الدنيوية؛ أي السياسية هي النواة التي يتكون حولها التاريخ. الدين هو المطلق الذي يوجه العالم النسبي ويسطر عليه. والتاريخ بناء للدنيا بروح الدين.

ومن هنا أصبح صاحب السلطة على الصعيد العملي أو من يكون في موقعها هو الشخص الوحيد الحر. ومثل هذه الحرية تفترض حتمًا اللا حرية عند جميع الأشخاص الذين لا يكونون في موقع السلطة؛ أي إنها تفترض عبودية الآخرين. فالآخرون في البنية الاجتماعية الإسلامية غير أحرار، إلا بقدر ما يرون حريتهم في حرية السلطة؛ أي بقدر ما يفوضون الأمر لصاحب السلطة". وفي هذا النص لا يفرق أدونيس بين الممارسة السلطوية الدينية للإسلام والإسلام في ذاته، وإنما يجعل الإسلام في ذاته مسئولاً عن الطابع السلطوي للدين؛ أي إنه بطبيعته ذو طابع قمعي، على خلاف المسيحية.

وفي كتابه "الثابت والمتحول" يقول عن الإسلام "كان الإسلام تأسيسًا لرؤية جديدة ونظام جديد، فهو تحول بالقياس إلى ما قبله، غير أنه ثبات بالقياس إلى ما بعده" (الجزء الأول ص ٣٥). والثبات عند أدونيس يعني الجمود والتحجر، لا الاستمرارية والسرمدية. ولهذا فالرؤية الدينية عنده هي السبب في تغليب منحى الثبات في التاريخ العربي الإسلامي كله. ولهذا يقول كذلك (في الكتاب نفسه صفحة ٩٠) "فالدولة

التي تقوم على أساس ديني هي بالضرورة دولة غير عادلة. لأنها لا تقدر أن تنظر إلى مواطنيها المختلفي الأديان أو المتفاوتين في إيمانهم، نظرة واحدة، ولا بد أن تفضل بعضهم على بعض، ومثل هذه الدولة الدينية، لا بد أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين" وما أكثر النصوص الأخرى التي نتبين منها موقفًا من الإسلام يتعارض تعارضًا صارخًا مع انبهاره الجديد بالإسلام نظريًا وممارسة.

ومن حق أدونيس أن "يتحول"!. ولكن من واجبه الفكري على الأقل أن يعترف بهذا التحول وأن يفسره، لا أن يسعى إلى "تأصيله" في كتاباته السابقة تأصيلاً غير أمين.

ولكن أدونيس لا "يتحول" فحسب في رؤيته وتقييمه للدين، وإنما في منهج رؤيته لحركة الصراع في التاريخ العربي الإسلامي كذلك. فهو في مقاله الثاني (في النهار الدولي) يستبعد التفسير الطبقي لهذا الصراع جاعلاً الأولية للعامل الأيديولوجي – الديني، وفي كتابه "الثابت والمتحول" نجد موقفًا مختلفًا، فبرغم أنه في هذا الكتاب لم يقم بدراسة الظواهر الثقافية في ارتباط بقاعدته المادية (على خلاف ما يقول في هذا المقال) فإنه قد مس هذه القاعدة مسًا خفيفًا في

بعض الأحيان. وفي هذا المس الخفيف يقول بأن الثورة على عثمان كانت ثورة طبقية. وقد وصفت عائشة الناس الذين قاموا بها بأنهم "الغوغاء من أهل الأمصار، وأهل المياه، وعبيد أهل المدينة" (صفحة ٧٨) ويقول عن الدولة الأموية "تشكلت حول الدولة الأموية طبقة اتخذت من الفتوحات قوة اقتصادية استأثرت بها" (ص ٨١) ويقول كذلك "وتركز الصراع ضد الدولة الأموية في منحيين: سياسي – ثقافي لإحلال الإسلاموية محل العروبوية، واقتصادي – اجتماعي، لاستبدال البنية الاقتصادية السائدة وعلاقاتها ببنية جديدة وعلاقات جديدة" (نفس المرجع السابق) ويقول كذلك "وكان أهل البدع والأهواء يرون هم كذلك أن الدولة هي الشكل السياسي الضروري لوحدة الأمة، لكنهم كانوا يضيفون بأن ثروة الأمة، في ظل الشروط التي يعيشونها؛ هي ثروة الطبقة الأموية وحدها، وأن الدولة الراهنة ليست إلا الشكل السياسي لسيطرة هذه الطبقة واستغلالها الطبقات الأخرى" (صفحة ٨٢).

أين أدونيس "الثابت والمتحول" من أدونيس المقالات الإسلامية الأخيرة؟ لعله كما ذكرت من قبل قد "تحول" ولكنه تحولاً لا يتفق مع نظريته في التحول. ومن حق أدونيس أن يتحول كما يشاء دون أن يغطي تحوله هذا بالتهجم على الماركسية والماركسيين.

لا، لم يعلق الماركسيون العرب نظريتهم لأن الواقع أسهم في تكذيبها كما يزعم أدونيس. إن موقف الماركسيين من الدين عامة واضح لا يحتاج إلى تفاصح أدونيس وتلخيصه التبسيطي المخل. على أن القضية ليست نظرية في المحل الأول. وما يحاول أدونيس أن يطمسه هو موقف الماركسية والماركسين العرب من الحركات الدينية. إن جوهر القضية في الماركسية ليس نقد السماء، وإنما نقد الأرض. والماركسية ليست مؤسسة لنشر الإلحاد إنها نظرية نضالية من أجل تغيير الحياة وتجديدها. وبهذه النظرة تتعامل الماركسية مع الحركات والتعابير الدينية تعاملاً موضوعيًا. وهناك أشكال تاريخية ثلاثة لهذه الحركات والتعابير:

- هناك شكل يدعم السلطة القائمة ويتيح لها مشروعية وجودها واستمرارها بالقهر والقمع.

- وهناك شكل هو نوع من العزاء عن الشقاء الأرضي يأمل في سعادة أخروية.
- وهناك شكل ثالث ثوري تمردي يسعى لتغيير الأوضاع وتجديدها.

هذه هي الأشكال التي تتخذها الحركات والتعابير الدينية، وهي أشكال تتداخل تاريخيًا في كثير من الأحيان. فالمسيحية مثلاً كانت في بدايتها ثورية. ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية، بل سرعان ما ارتبطت بالإقطاع. ولكن باسم المسيحية وفيها قامت التمردات البروتستنتية. لوثر، كالفن، منتزر، التي اتخذت في البداية طابع ثورات فلاحية تحت ألوية دينية، وما أكثر أدبيات الماركسية تحليلاً وتقييمًا لتقدمية هذه الثورات.

والإسلام في بدايته كان حركة ثورية. ولكنه مع خلافة عثمان، ثم مع الدولة الأموية؛ أخذ مسارًا آخر. على أنه في الإسلام وبالإسلام قامت حركات ثورية عديدة طول التاريخ العربي الإسلامي، لعل من أبرزها حركة القرامطة، بل لعل الحركة الصوفية في بعض تعابيرها أن تكون كذلك حركة رفض وتمرد.

ومنذ أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر والعشرين. قامت تحركات وتعابير دينية ذات طابع استقلالي أو تقدمي في بدايتها (كالوهابية والسنوسية والمهدية) ولكنها سرعان ما انتكست ووظفت توظيفاً سلطويًا رجعيًا متناقضًا لبداياتها الأولى.

ولست في معرض التأريخ للحركات الدينية عامة وفي عالمنا العربي خاصة لأبّين موقف الماركسيين منها. فالماركسية لا تقف مبدئيًا ضد الحركات الدينية، وإنما تحدد الموقف منها في ضوء موقف هذه الحركات من قضايا الثورة الوطنية والاجتماعية والتفتح الديمقراطي. بلا لعلي أكتفي بالإشارة السريعة إلى أنه في داخل الفكر الماركسي نفسه، هناك اجتهادات مختلفة حول الإسلام، احتدمت بها المناقشات في بعض مؤتمرات الدولية الشيوعية، بل برز بعض المفكرين الماركسيين الذين لم يقفوا فحسب عند حدود دعم الحركات الإسلامية المعادية للاستعمار بحسب الشعار اللينيني المعروف، بل سعوا للتوفيق بين الإسلام والماركسية. لعلي أذكر منهم حنفي مظفر، وسلطان كالييف، وتان مالاكا، وريسكلوف. حقًا، لم تنتصر أفكارهم حينذاك، ولكن نجد في الحركة الإسلامية الماركسية في إيران اليوم امتدادًا نضاليًا لهذه الاجتهادات المبكرة.

لست هنا في مجال تقييم هذه الاجتهادات، وإنما أردت أن أقول لأدونيس، إن الماركسية كمنهج وكنظرية لتجديد الحياة وتثويرها، وتحقيق إنسانية الإنسان، ليست حلقة حديدية من الأفكار الجامدة، وإنما هي تفتح دائم على الحياة، واستلهام دائم منها، وتجدد بها وتجديد لها. واستمرارًا لهذا التراث، يقف الماركسيون العرب اليوم موقف التأييد والمساندة للحركة الإسلامية الثورية في إيران وفي ليبيا. وهم يفرقون بين الطابع الإسلامي الثوري لهاتين الحركتين، والطابع الإسلامي المتخلف لأوضاع وبلدان مثل السعودية والمغرب والباكستان وأندونيسيا، أو لحركات مثل حركة الإخوان المسلمين في مصر.

وهكذا فإن الماركسيين العرب لا يضعون على مستوى واحد كل الحركات والدول الإسلامية، وإنما يتحدد موقفهم منها بالموقف من القضايا الوطنية والاجتماعية كما سبق أن أشرت. إن الماركسيين العرب لم يعلقوا نظريتهم إذن كما يزعم أدونيس بمناسبة الثورة الإيرانية. بل إن موقفهم منها مرتبط بصميم نظريتهم نفسها التي تقف مع كل تغير وتقدم وتفتح إنساني، وضد كل جمود وتخلف واستعمار واستغلال.

ليست معركتنا في العالم العربي حول الله، وإنما ينبغي أن تكون أساسًا ضد الشيطان. شيطان الجهل والتخلف والاستغلال والاستعمار والصهيونية "وفي هذا فليتنافس المتنافسون" ولتتحدد وتتلاقى من أجل هذا كل القوى الوطنية والتقدمية العربية على اختلاف اجتهادات الفكرية والعقائدية.

ما أريد أن أخوض أكثر من هذا في المعركة التي يريد أدونيس أن يشغل بها الفكر العربي المناضل في هذه الأيام.

وحسبي أن أختم مقالي هذا ببعض ملاحظات عن الثورة الإيرانية، أحاول فيها الإجابة عن السؤال الكبير المعلق: لماذا تحركت الجماهير الإيرانية أساسًا حول قادتها الدينيين تحت راية الإسلام؟ على أني أحب أن أقول في البداية أنه من الخطأ القول بأن الثورة الإيرانية هي مجرد ثورة دينية. حقًا أن قيادتها العليا المحركة هي قيادة دينية، بالغة الحنكة والذكاء، ولكن ما أكثر القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية الأخرى التي تتحرك بفاعلية في قلب حركة الجماهير الإيرانية. ولعل نجاح الثورة الإيرانية مرتبط بوحدة هذه القوى، أو على الأقل بعدم التضارب فيما بينهم. ولا مستقبل للثورة الإيرانية بغير دعم وحدة هذه القوى وتعاونها

الديمقراطي المشترك. وأعود إلى السؤال الكبير مرة أخرى متسائلاً: لماذا نجحت القيادة الدينية في إضفاء طابعها على الثورة. كما نجحت في توجيهها وتحقيق انتصارها. هل الأمر يتعلق بالمذهب الشيعي كما يقال أحياناً. فالشيعة في التاريخ كانت قوة معارضة باستمرار. وللقيادة الشيعية تراث نضالي في إيران، لعل من أبرزه الانتصار الكبير في معركة (التمباك) في أواخر القرن التاسع عشر، هذه المعركة التي شارك فيها كذلك جمال الدين الأفغاني. على أن القول بالشيعية تفسيرًا لنجاح هذه الثورة لا يكفي. ففي ليبيا ثورة ناجحة وإن تكن سُنية. وفضلاً عن هذا فإن الشيعة قد تختلف مواقفهم السياسية والاجتماعية كذلك، فلقد قاد زعماء الشيعة ثورة العشرين في العراق ضد الاستعمار الإنجليزي، ولكن قائدًا من قادة الشيعة العراقيين هو آية الله الشيرازي عارض عام ١٩٥٨ قانون الإصلاح الزراعي والتأميمات، بل أفتى بأنه لا تجوز الصلاة في الأماكن المصادرة أو المؤممة. ليس المذهب الشيعي وحده إذن هو الذي يتيح لنا تفسير هذه الظاهرة تفسيرًا كاملاً. وإن كان بغير شك عاملاً من عوامل هذا التفسير.

هناك بغير شك أسباب موضوعية وذاتية لانتصار الثورة الإيرانية، ولاتخاذها هذا المظهر الديني، ولعلي أشرت في البداية إلى بعض الأسباب الموضوعية، أما الأسباب الذاتية فلعل أبرزها أمران:

الأول : هو عجز التنظيمات الوطنية والتقدمية الإيرانية – برغم فاعليتها في الواقع الإيراني – في أن تحقق قيادة شاملة لحركة الجماهير؛ بسبب ما كان يوجه إليها من ضربات قاصمة، أو بسبب بعض أخطاء في تكتيكاتها النضالية.

الثاني : هو قوة القيادة الدينية الشيعية واستقلالها المالي عن السلطة، وقوة نفوذها بين الجماهير، فضلاً عن تبنيها لمطالب الجماهير وأهدافها.

لهذا كانت القيادة الدينية هي وحدها المؤهلة تنظيميًا وفكريًا لقيادة حركة الجماهير؛ مما أعطى للثورة هذا الطابع الديني الشامل. على أن الثورة الإيرانية برغم هذا ليست مجرد ثورة دينية، بل هي ثورة وطنية ديمقراطية معادية للإمبريالية.

وإذا كانت الثورة الإيرانية قد حققت خطوتها الجبارة الأولى وهي الإطاحة بحكم الشاه، وإقامة حكم وطني بديل، فإن هذه الخطوة الأولى لن تتثبت إلا بتحقيق الخطوة وهي تغيير البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الإيراني، وإطلاق الطاقات الديمقراطية الخلاقة للشعب. عن معركة استمرار الثورة أخطر من معركة استيلائها على السلطة. وهي معركة تستلزم وحدة كل القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية على اختلاف اجتهاداتها وعقائدها الفكرية والاجتماعية.

ولهذا فعندما يؤيد حزب ــ تودة ــ الثورة الإيرانية ذات الطابع الإسلامي، لا يخرج عن مبادئه الماركسية، بل إن عدم تأييده لها، وعدم مساهمته الفعالة في نجاح خطواتها الأولى والثانية هو الخروج عن المبدأ الماركسي. وعندما يؤيد الماركسيون العرب الثورة الإيرانية ويحيون التطبيق التقدمي للإسلام، لا يخرجون كذلك من مبادئهم، أو عن تراثهم النضالي ولو فعلوا غير ذلك لكان الخطأ، ولكان الإفلاس المبدئي حقاً. لا لم تفلس الأفكار الماركسية ولم يفلس الماركسيون العرب كما يزعم أدونيس، إلا أن الماركسيين

العرب يتعلمون بغير شك من خبرة التاريخ، وتتطور بهـذا قدراتهم النظرية والنضالية، وتتسدد خُطاهم وتقل أخطـاؤهم. ولكن.. لعل فضيلتهم الأولى هي أنهم لا يقفون في الشرفات المتعالية، يلقون طوب التفرقة والتمزيـق والتشـكيك علـى صفوف المناضلين.

ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف(*) في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر

مدخل : الفلسفة هي أشد أنواع الفكر تجريدًا نظريًا. على أنها برغم هذا التجريد النظري، بل بفضله، تعبر – بقوانين بنيتها المنهجية والمعرفية الخاصة – عن الممارسة العينية للفكر في الواقع الاجتماعي المعين. وفي هذا تكمن دلالتها التاريخية. على أن الفلسفة من ناحية أخرى – بهذا التعبير نفسه – تُعيد إنتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعمًا وحفاظًا وتكريسًا لهذا الواقع الاجتماعي المعين. وفي هذا تكمن الأيديولوجية.

(*) نص مداخلة في "مؤتمر الفلسفة العربية" الذي انعقد في الجامعة الأردنية بعمان في أواخر عام 1983.

إن حقائقها المعرفية مشروطة دائمًا تاريخيًا وموظفة دائمًا أيديولوجيا. على أنه ليس هناك فلسفة واحدة، بل هناك دائمًا فلسفات تعبر في كل مرحلة من مراحل التاريخ عما تحتدم به هذه المرحلة، أو تلك من أوضاع وصراعات اجتماعية، بل تشهر كذلك سلاحها "المعرفي – الأيديولوجي" انخراطًا في هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع. وعلى أرض الفلسفة تدور أخطر المعارك. إن الفلسفة – على حد تعبير "التوسير" هي صراع طبقي في النظرية[1]، وتضيف توضيحًا وتأكيدًا لا أكثر.. وهو صراع وطني وقومي كذلك. والتعبير عن هذا الصراع في الفلسفة لا يتم انعكاسًا آليًا مِرْآويًّا كما يتم في الواقع الاجتماعي. فلكل مجال خصوصيته واستقلاله[2] البنيوي، دون أن يعني هذا، التعالي المطلق أو القطيعة والانفصال[3].

---

(١) **L. Althusser: Rèponce à John Lewis, èd: Maspero, P.[illegible].**

(٢) لا بمعنى الاستقلال الفلسفي كما يقول به د. ناصيف نصار أو الحياد الفلسفي عند د. يحيى هويدي، وإنما بمعنى المنطق الخاص ببنية التعبير الفلسفي.

(٣) وما أحوجنا ألا نعيد القول في هذه القضية التي شبعت كلامًا وما شبع أصحابها تكرارًا واجترارًا لها.

ولكن.. إذا كان هذا الأمر يصدق على الإبداع الفلسفي، فهل يصدق على تأريخها؟ أعتقد ذلك. فكما أن هناك – نوعيًا – أكثر من فلسفة واحدة، فهناك كذلك نوعيًا أكثر من تاريخ واحد. وما ينطبق على الفلسفة من اختلاف الدلالات التاريخية والأيديولوجية، ينطبق كذلك على تأريخها.

فتأريخ الفلسفة هو موقف فلسفي، كذلك منها يختلف تاريخيًا وأيديولوجيًا.

والفكر الفلسفي العربي المعاصر لا يشذ عن هذا، سواء كان فكرًا مؤرخًا للفلسفة، أو فكرًا مبدعًا لها. ولقد تمنيت أن تكون مساهمتي في هذه الندوة محاولة لدراسة الدلالة المعرفية والتاريخية والأيديولوجية لبعض الاتجاهات الرئيسية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، تأريخًا وإبداعًا. على أني أدركت أن هذه الندوة بما تحتويه بالضرورة من مساهمات ومداخلات مختلفة، بل متعارضة ستكون تحقيقًا جماعيًا لهذه الأمنية، وستكون كذلك موضوعًا بعد ذلك لتحقيق هذه الأمنية نفسها على نحو آخر. ولهذا حرصت أن تكون مساهمتي في هذه الندوة الجماعية جهدًا متواضعًا يتعلق بموضوع جزئي محدد هو "تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية في مصر خلال السنوات الثلاثين الماضية"، يكون امتحانًا لتلك المفاهيم النظرية التي أشرت إليها في الأسطر السابقة؛ أي يكون بما هو جزئي مؤشرًا إلى ما هو عام.

والحق أن تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية بالذات مهمة بالغة التأثير – فيما أزعم – في التوجه الفكري والنظري[1] وفي المجتمع عامة، وذلك لأسباب: أولاً: لهذه الآلاف من الطلبة الذين يدرسون الفلسفة في هذه المرحلة ويتأثرون بما يدرسون أو بما يدرس لهم، وهم أكبر بكثير من العدد المحدود الذي يدرس الفلسفة في الجامعات بعد ذلك. وأغلب هؤلاء الطلبة لا يواصلون دراسة الفلسفة، بل تتنوع وتختلف دراستهم بعد المرحلة الثانوية أو يتجهون مباشرة إلى مجال العمل الاجتماعي؛ حاملين معهم ما ترسب في نفوسهم وعقولهم من فكر نظري خلال دراستهم إلى الممارسة اليومية. ثانيًا: لأن الطلبة في هذه السن – التي يمكن أن يطلق عليها نهاية مرحلة المراهقة وسن الأسئلة الكبيرة التي تتعلق بقضايا جوهرية في الحياة – يحسمون إلى حد كبير توجههم الفكري والعملي بحسب ما يتلقونه من إجابات حول تلك القضايا. ودرس الفلسفة مصدر مهم من مصادر هذه الإجابات. ثالثًا: لأن برامج الدراسة برامج رسمية، ولأن المدرسة جهاز من أخطر أجهزة التوجيه

---

[1] للتوجيه الفكري والنظري مصادر تعليمية واجتماعية أخرى بغير شك في هذه المرحلة، ولكن لعل الفلسفة تقدم الشكل الأكثر تعميمًا وتجريدًا وبالتالي تأثيرًا.

الأيديولوجي والسيادة الأيديولوجية للنظام القائم، فإن برنامج تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية هو باب من أهم أبواب هذه التوجيه، وهذه السيادة، بما تمتلكه الفلسفة من مفاهيم نظرية مجردة تساعد على بلورة وتثبيت الدلالات والقيم التي يراد تسويدها.

ولقد تمنيت كذلك ألا تقتصر هذه الدراسة المتواضعة على مصر، وإنما تتسع لتشمل البلاد العربية جميعًا. بل تمنيت ألا تقتصر على تحليل برامج الدراسة الفلسفية وحدها بل تشمل تحليلاً إحصائيًا لعدد الحصص المخصصة للفلسفة في مختلف البلاد العربية، ولعدد الطلبة الذين يختارون هذه الدراسة ونسبة النجاح فيها، وعدد المدرسين المتخصصين القائمين على تدريسها، ومنهج الدراسة المتبع، ومضامين هذه المناهج، وما طرأ على هذه العناصر جميعًا من تعبير أو تطوير أو تعديل خلال السنوات العشرين الماضية في مختلف البلاد العربية، على أني لم أستطع – في وضعي الراهن – أن أحصل على هذه العناصر جميعًا التي أرجو أن تتاح لغيري تحقيقًا لهذا المشروع الذي يمكن أن يقدم لنا صورة صحيحة شاملة؛ لوضع الدراسة الفلسفية في مدارسنا الثانوية، بل في مجتمعاتنا العربية عامة.

ولهذا سأقتصر على تناول الوضع النظري لدراسة الفلسفة

في المدرسة الثانوية المصرية خلال السنوات الثلاثين الماضية، مستندًا في ذلك إلى ثلاثة نصوص رسمية تمثل برامج دراسة الفلسفة في مصر طوال هذه الفترة. هذه النصوص الثلاثة هي: أولاً: كتاب "دروس في تاريخ الفلسفة" لتلاميذ السنة التوجيهية. تأليف د. إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم، في طبعة ١٩٥٣. **وثانيًا:** كتاب "الفلسفة للصف الثالث الثانوي – قسم أدبي. تأليف د. سعيد إسماعيل علي، الصادر عام ١٩٧٠، **وثالثًا:** كتاب "مسائل فلسفية" للصف الثالث الأدبي، تأليف د. زكي نجيب محمود و د. أميرة حلمي مطر و د. نازلي إسماعيل حسن و د. عزمي إسلام، الصادر عام ١٩٨٢. والملاحظ أن الكتاب الأول وإن كانت طبعته تشير إلى عام ١٩٥٣ فإنه ينسب إلى المرحلة السياسية والاجتماعية السابقة على ثورة ١٩٥٢ التي لم تكن حينذاك قد غيرت بعد من برامج تدريس الفلسفة. والملاحظ ثانيًا أن الكتاب الثاني قد صدر عام ١٩٧٠ أي في آخر المرحلة الناصرية، والملاحظ أن الكتاب الثالث قد صدر في نهاية المرحلة الساداتية المستمرة في جوهرها حتى اليوم رغم مقتل رمزها.

ولهذا تكاد هذه النصوص الثلاثة أن تعبر عن ثلاث مراحل في التاريخ السياسي المصري المعاصر. وهنا يبرز بالضرورة هذا السؤال الكبير المركب: إلى أي حد كان تدريس الفلسفة في المدرسة الثانوية تعبيرًا نظريًا وأيديولوجيًا عن كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث من تاريخ مصر، وما مدى الاختلاف النظري والأيديولوجي بين هذه النصوص الثلاثة، أو ما مدى الاتفاق بينها إن كان ثمة اتفاق؟.

إن الإجابة على هذا السؤال الكبير تستدعي بالضرورة تحليلاً داخليًا لهذه النصوص الثلاثة منهجيًا وأبستمولوجيًا وأيديولوجيا، ثم القيام بدراستها دراسة مقارنة فيما بينها في سياق الوضع السياسي والاجتماعي السائد في كل مرحلة من تلك المراحل الثلاث.

على أن المجال قد لا يتسع لمحاولة الإجابة بدراسة تفصيلية لتلك العناصر في النصوص الثلاثة. ولهذا سنكتفي بتحديد بعض الملاحظات والمؤشرات العامة.

١- دروس في تاريخ الفلسفة لتلاميذ السنة التوجيهية:

هذا الكتـــاب الأول يـــنهض بتـــأليف أســـتاذان كبيـــران متخصصان هما: د إبراهيم مدكور والأستاذ يوســـف كـــرم. أولهما: متخصص في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فله دراسات معمقة فيها، تميل إلى إبراز الجانب العقلاني منها، وتســـعى للتعامل مع تصوراتها المختلفة بمـــنهج تـــاريخي مقـــارن[1] وللثاني: إسهام متميز في تأريخ الفلسفة عامة قديمًا وحـــديثًا، فضلاً عن تبنيه لموقف فلسفي خاص ينتسب إلـــى الاتجـــاه "التوماوي". ومن الطبيعي أن يأتي كتابهما المدرســـي هـــذا تعبيرًا عن توجههما الفكري المشترك. على أن هذا التوجـــه الفكري يمكن أن يخضع في هذا الكتـــاب لأمـــرين: **الأول:** أن الكتاب وإن كان من تأليفهما إلا أنه سيكون معبرًا تعبيـــرًا رسميًا عن المؤسسة التعليمية القائمة، وبالتالي عن المؤسسة السياسية الاجتماعية السائدة، **والثاني:** إن الكتاب موجه لطلبة في سن معينة، وليسوا على إلمام سابق بالفلسفة على أن هذا لا يعني مجرد الحرص على التبسيط في عرض التصورات الفلسفية، وإنما قد يعني كذلك الحرص على إبـــراز بعـــض الجوانب الفكرية دون جوانب أخرى أو تأكيدها – على الأقل

---

[1] سنعرض بعد ذلك لحدود هذا المنهج التاريخي.

– على حساب جوانب أخرى إخفاءً أو إخفاتًا لهـــا، مراعـــاة للطبيعة الرسمية للكتاب، وتوجيهًا للطلبة فـــي هـــذه الســـن توجيهًا فكريًا يتفق مع الفكر الرسمي السائد، والـــذي يـــراد مواصلة تسويده.

وما أُريد أن أسبق الحكم، أو أُسْقط منذ البداية على الكتاب ما نعرفـــه مـــن التوجـــه الفكـــري للأســـتاذين الفاضـــلين، أو للشروط المحيطة بتأليف الكتاب. ولهـــذا ســـأحرص أولاً على قراءة النص من داخله قبـــل أن نعـــود إلـــى الســـياق التأريخي الذي صدر فيه أو صدر عنه.

والكتاب جهد كبير رصين في عـــرض تـــاريخ الفلســـفة عرضًا كلاسيكيًا، منذ الفكر الشرقي القديم، فالفلسفة اليونانية، فالفلسفة الوسيطة (المسيحية والإسلامية)، فالفلسفة الحديثـــة التي يقف بنا الكتاب منها عند كانط لا يتعداه.

على أننا منذ البداية نتبين أن هذا العرض التأريخي هـــو أقرب إلى التتابع الزمني للمذاهب الفكرية المختلفة. فقد يبرز تفاعلاً بين هذا الفكـــر أو ذاك، اختلافًـــا بـــين هـــذا الفكـــر أو ذاك، ولكن ذلك في إطار تعاقب زمني أكثر منـــه رؤيـــة تاريخية تـــربط الظـــواهر الفلســـفية أو الفكريـــة بســـياقها

الاجتماعي، وتسعى إلى تفسير العلاقة بينهما، فضلاً عن تفسير التطور التاريخي لتصوراتها المختلفة والمتعارضة لا مجرد تعاقبها أو تحاقبها الزمني الخارجي، بل يكاد الكتاب في عرضه التأريخي الخارجي أن يوحي بأنه لا جديد في التاريخ الفكري، فما حدث في الماضي هو ما يحدث في الحاضر، وما أكثر الأمثلة: فحين يتحدث الكتاب مثلاً عن فلسفة الطبيعيين في الفلسفة اليونانية القديمة، سرعان ما يعقب عليها قائلاً "وما المذهب المادي الحديث إلا هذا المذهب المادي القديم، لا اختلاف بينهما إلا في الشواهد العلمية[1].

والقضية هنا ليست فحسب فيما يتضمنه هذا القول من خطأ علمي في تصوير حقيقة المذهب المادي الحديث، وإنما في تجميد التاريخ فيما بين المذهبين القديم والحديث، أو بتعبير آخر إلغاء تاريخية الفكر رغم التعاقب الزمني الخارجي، بحيث تظل العلاقة بين التصورات علاقة فوقية

---

[1] د. إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1953. صفحة 4، ويمكن ملاحظة الأمر نفسه في اعتبار الكتاب أن فكر ابن باجه وابن طفيل هو "في أغلب الأحايين محاكاة لأفكار المشارقة" صفحة 79.

خارج التاريخ. وقد يتخذ تجميد التاريخ وإلغاؤه مظهرًا آخر هو تقليصه، واختزاله في رمزين فكريين، كأن يصور تاريخ الفكر الإنساني كله قديمًا وحديثًا بأنه تراوح بين أفلاطون وأرسطو ولا أحد غيرهما، فهما "يمثلان قطبي عالم الفكر، فتارة يميل العقل إلى أحدهما وطورًا يميل إلى الآخر[١] وهنا يبرز كائن مجرد مطلق هو "العقل" اللا تاريخي الذي يتحكم فيه ميلان تتراوح بينهما حركته التي هي الحركة الوحيدة غير المفسرة في عالم الفكر كله! وهكذا تكاد الفلسفة أن تصبح مجرد حركة فكر متراوح بين قطبين علويين. ولكن الفلسفة قد تصبح كذلك مجرد كيان متميز له حركته الذاتية لا فوق التاريخ فحسب، بل فوق الجغرافيا كذلك. فلا نحسب أن الأمر مجرد تعبير بلاغي طريف عندما يتحدث الكتاب عن فلاسفة الأندلس، فيقول "وكأن الفلسفة أحست بحرج موقفها في المشرق؛ فولت وجهها شطر المغرب وبلاد الأندلس رجاء أن تجد نصيرًا"[٢] إن وراء هذا التعبير البلاغي رؤية إطلاقية ثبوتية للفلسفة، ككيان مستقل متعال عن حقائق التاريخ وملابساته العينية المختلفة والمتخالفة.

---

(١) المرجع السابق صفحة 52.

(٢) المرجع السابق صفحة 78.

وبحسب هذه الرؤية فليس ثمة اختلاف بين الآراء الفلسفية، إنما هو مجرد اختلاف في الظاهر، وإنما المذاهب الفلسفية جميعًا مذهب واحد. فالآراء الفلسفية – كما يقول الكتاب – "مهما تعارضت في الظاهر، ليست إلا حقائق ناقصة ظنها أصحابها الحقيقة بأكملها، أو وجهات جزئية اعتبروها قانون الوجود، فما أن نضاهيها بعضها ببعض ونردها إلى أصلها ونحصرها في دائرتها حتى يتضح لنا أن من الممكن الانتفاع بها وسلكها في مذهب أوسع[1]" فما هو هذا الأصل، وما هي هذه الدائرة وما هو هذا المذهب الأوسع الذي ينتفي بها الاختلاف الفكري والإشكالية الفلسفية، بل يلغي التاريخ الفكري كله؟ إنها الماهية الثابتة للحقيقة. نعم، نستطيع القول بأن وراء هذه الرؤية الإطلاقية اللا تاريخية للفلسفة مفهومًا ماهويًّا للحقيقة والتي هي موضوع الفلسفة. وإذا كنا نتبين هذا خلال عرض الكتاب للقضايا الفلسفية المختلفة فإننا نتبينه اختيارًا منهجيًا جهيرًا يصرح به الكتاب

---

[1] المرجع السابق. المقدمة صفحة ل – والتخطيط لنا.

منذ البداية في مقدمته عندما يقول "إن لكل شيء[1] ماهية ثابتة على الرغم من تحول العوارض المحسوسة واختلاف الظروف، وإن من شأن الماهية أن تحفظ للشيء خواصه الجوهرية مع تقلب الأحوال عليه". وهكذا فإن اختلاف الظروف وتقلب الأحوال (أي حركة التاريخ) لا تغير من الماهية الثابتة للأشياء، اللهم إلا تغييرات عرضية خارجية، فرغم التغير والتقلب، هناك دائمًا "**الأصل**" "**الدائرة**"، "**المذهب الأوسع**" الذي ترد إليه كل الاختلافات التي ليست في الحقيقة إلا اختلافات ظاهرة ملموسة، ولكنها ليست جوهرية في الأشياء. وعندما نذكر "الأشياء" فإنما نعني كل شيء، لا الأشياء المادية فحسب، بل كذلك أشياء الفكر وأشياء القيم وأشياء العلم وأشياء الحياة. فكل هذه الأشياء محدودة وموقوفة بماهيتها الثابتة. هذا المفهوم الماهوي الثابت للحقيقة هو – بغير شك – الجذر الفكري للرؤية اللا تاريخية للفكر الفلسفي في هذا الكتاب.

---

[1] المرجع السابق. المقدمة. ص ى.

ومع سيادة المفهوم الماهوي اللا تاريخي، يبرز الفكر الديني كرؤية محورية سائدة في الكتاب كذلك.

وقد نتبين هذا بشكل خاص مع الباب الثاني من الكتاب المتعلق "بالفلسفة المتوسطة" أي المسيحية والإسلامية. على أن هذه الرؤية الدينية تبرز في مختلف فصول الكتاب عرضًا وتعليقًا وأسلوبًا كذلك. ففي الحديث عن "الفلسفة المسيحية وأرسطو "يعرض الكتاب كيف تبنت الكنيسة المسيحية أرسطو بعد أن كان بعض الأساقفة ينكرون كتبه ويحرمون تدريسها، ثم يقول الكتاب "فهل يُطمر هذا الكنز من أجل بعض الشوائب؟ كلا، بل تفيد منه الفلسفة المسيحية وتمحو شوائبه، "**تنصر**" أرسطو فيصبح وإذا به لا غبار عليه. تلك هي الفكرة الجليلة التي جالت بخاطر ألبْرتوس الأكبر"[1]. ولعلنا هنا نتبين "التوماوية الجديدة" ليوسف كرم تكاد تترك بصماتها في الأسلوب التعبيري نفسه. وبرغم أن الكتاب يذكر عن المعتزلة، "إننا لا نجد مدرسة دينية ناصرت العقل وحرية البحث مناصرتهم[2] " إلا أنه سرعان ما يقول "إلا أن

---

[1] المرجع السابق صفحة 50.

[2] المرجع السابق صفحة 60.

لهم سيئات لا تنكر، فقد خلطوا السياسة بالعلم وأرادوا أن يجعلوا مذهبهم دينًا رسميًا للدولة.. وأدخلوا الشعب وعامة الناس – كما لاحظ الغزالي – في المعضلات الكلامية والمشاكل النظرية.. والجماهير لا تتطلب إلا عقيدة سهلة بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين[١] " هذا على حين أن الأشاعرة وإن "تأثروا خطى المعتزلة في مختلف النواحي، ولكنهم خففوا من حدتهم ولطفوا نزعتهم العقلية، وقدموا لنا عقيدة تعتمد على العقل والنقل وتلائم الخاصة والعامة، وكأنهم كانوا على بينة من الخطأ الذي وقع فيه سابقوهم بصوغهم المبادئ الكلامية في قالب فلسفي عميق... وكم يطمئن الرجل العادي إلى آية قرآنية تتحدث عن قدرة الله وعظمته أكثر من اطمئنانه إلى نظرية فلسفية توضح ذلك توضيحًا دقيقًا[٢] " وهكذا "أصبح المذهب الأشعري شبه عقيدة رسمية في أغلب الديار الإسلامية، دون أن يفرضه على الناس والٍ أو أمير[٣] "!! على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص،

---

(١) المرجع والموضوع السابق.

(٢) المرجع السابق صفحة 65.

(٣) المرجع السابق صفحة 62 والتخطيط لنا.

لا تبرز فقط إدانته الربط بين العلم والسياسة، أو في تخطئة المعتزلة لأنهم أرادوا تسويد مذهبهم دينًا رسميًا للدولة، فكلا الأمرين إدانة أيديولوجية غير مباشرة تشير إلى أحداث سياسية كان يحتدم بها الواقع المصري طوال الأربعينات، ولا تبرز كذلك دلالته في الدفاع عن المذهب الأشعري، وإبعاد شبهة فرضه على الناس عن طريق والٍ أو أمير، وهو دفاع يتغافل عما يعرفه مؤلفا الكتاب بغير شك من علاقة المذهب الأشعري بالدولة السلجوقية ودور المدرسة النظامية، فضلاً عن علاقته بأنظمة سياسية أخرى حتى عصرنا هذا؟

على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص في كتاب عن الفلسفة هو تأكيد الدين على حساب العقلانية الفلسفية، والدعوة إلى استبعاد الفكر النظري عن الجماهير.

ولعل هذا الأمر يتضح بوجه خاص في حديث الكتاب عن الصوفية. فالكتاب يأخذ على الصوفية أنهم "قعدوا بفريق من الناس عن الكسب والعمل... هذا إلى أنهم حاربوا العلم ونشروا بين أتباعهم ومريديهم خرافات لا أصل لها، وأفكارهم هي أبعد ما تكون عن الدين، غير أنهم بالرغم من

كل هذا خدموا الإسلام والمسلمين بتعاليمهم وطرائفهم خدمة لا تنكر.. فقد حببوا الناس في العبادة وحثوهم على الطاعة ونفروهم من الرذائل وقبيح الخصال، وعرفوا كيف يتوجهون إلى الجماهير؛ فخاطبوهم بلغة القلب والروح التي هي أعذب وأيسر من لغة العقل والمنطق".

ثم يختتم الكتاب هذه الفقرة نفسها بقوله "ومهما يكن من أمر متصوفة الإسلام، فليس هناك شك في أن المجتمع في حاجة ماسة إلى قادة روحانيين يصلحون من شأنه ويعالجون أمراضه، ويذعن الكل لهم دون مناقشة أو اعتراض. وكم تكون الجماهير سعيدة إذا كان هؤلاء القادة على درجة مقبولة من العلم والحكمة[1]" وهكذا يتلقى الطلبة في كتاب الفلسفة دعوة تبشيرية مناقشة للفلسفة نفسها، ودعوة نخبوية متعالية إلى إذعان الجماهير – دون مناقشة أو اعتراض – لقادة روحانيين!

---

(1) المرجع السابق صفحة 73. والتخطيط لنا.

وقد نجد نفس هذا التناول الديني بدرجات متفاوتة في الفلسفة الحديثة، ونكتفي بمثال واحد في عرض الكتاب لفلسفة كانط.

قام الكتاب بعرض فلسفة كانط عرضًا طيبًا مقتصرًا على فلسفته المعرفية والأخلاقية. إلا أن الكتاب حاول بشكل سطحي أن يضخم من ناحية رؤية كانط الدينية، وأن ينتقد من ناحية أخرى الجانب العلماني النظري الذي يحاوله كانط في فلسفته. فعند الإشارة إلى العوامل التي أثرت في إنتاجه الفلسفي، يؤكد الكتاب على "تلك التربية الدينية التي توفرت في البيت والمدرسة، وغرست في قلبه حب المبادئ المسيحية والتعاليم البروتستنتية. وكان لها أثرها قطعًا في آرائه الأخلاقية[1] " ويشير الكتاب في موضع آخر إلى أن كانط وجه "نحو المسائل الأخلاقية منذ طفولته، فربته أمه على الفضيلة والأخلاق الحميدة، وغرست في قلبه التعاليم الدينية السائدة التي كانت تنفر من الرذيلة، وتدعو إلى تربية الضمير

---

[1] المرجع السابق: صفحة 210

وإحياء الشعور[1] " كما يشير الكتاب في موضع آخر إلى أن كانط أغلب الظن "قد استمد فكرة الإرادة الخيرة من التعـاليم المسيحية التي تدعو إلى طهارة القلـب، وتنـاجي الـروح والضمير[2] والكتاب لا يعرض لموقف كـانط مـن الـدين المتسق مع فلسفته النقدية العقلانية سواء في جانبها المعرفي أو الأخلاقي، وإنما يكتفي بالدفاع عن تدينه إزاء الاتهامـات التي وجهت إليه بالإلحاد والزندقة، فضلاً عن مصادرة كتبه وحرمانه من البحث في المسائل الدينيـة، مؤكـدًا أن "هـذا الاتهام لا يعتمد فيما نعتقد على أساس فإنه (أي كانط) يضمر في قلبه للدين كل احترام، والروح الدينية التي غرست فـي صدره منذ الصغر لم تفارقه مطلقًا"[3]. على أن الكتـاب وإن كان يدافع عن تدين كانط على هذا النحو التبشيري، فإنه ينقد كانط لمغالاته في محاولة تصوير الفلسفة بصورة العلم، وفي الثقة المتزايدة التي يوليها للعلم. ويشكك الكتـاب فـي هـذه المحاولة وفي هذه الثقة مؤكدًا على ضرورة الميتافيزيقا ذلك

---

[1] المرجع السابق صفحة 226.

[2] نفس المرجع صفحة 227.

[3] الكتاب نفسه صفحة 223.

"إن البحوث العلمية كثيرًا ما قادتنا إلى مشاكل لا تستطيع التجربة وحدها حلها، وكثيرًا ما انتهى العالم في دراسته إلى تلك الميتافيزيقا التي كان يحذر الناس منها ساعة البدء.. ومن جهة أخرى يظهر أن كانط غالى في اليقين العلمي وصعد به إلى درجة فوق مستواه، وكأن إعجابه بنيوتن وقوانينه دفعه لأن يقدس كل حقيقة علمية، ويذهب إلى أن العلم اتضحت معالمه وثبتت دعائمه، وصار المثل الأعلى للوضوح والجلاء، ولكن جهود العلماء من بعده قامت دليلاً على غير ذلك[1] "وهكذا تنتهي محاولة تفسير فلسفة كانط بتربيته الدينية إلى نقد ثقته في العلم، وإلى التشكيك في نتائج العلم نفسه!

على أن هذا الموقف الديني في الكتاب الذي يدعو للإذعان للقادة الروحانيين، وإلى التشكيك في العلم وإلى ضرورة الميتافيزيقا، يحرص في الوقت نفسه طوال الكتاب على عدم الجنود بشكل كامل إلى جانب الرؤية الدينية وحدها، بل يحاول إقامة توازن وتوافق بين الدين والفلسفية بين النقل والعقل، بل يكاد التوفيق بين هذه الطرفين أن يكون

---

[1] الكتاب نفسه صفحة 224.

جوهر أيديولوجية الكتاب. وإن كان من الطبيعي في كل موقف توفيقي أن تجنح التوفيقية إلى طرف من الأطراف على حساب الطرف الآخر، وهو دائمًا الطرف الديني أو الروحي. ولعلنا لاحظنا في فقرة سابقة ميل الكتاب إلى توفيقية الأشاعرة وتخطئته المعتزلة؛ لمغالاتهم في اتجاههم العقلاني. والكتاب يصدر حُكمًا قاطعًا على الفلسفة الإسلامية بأن "أوضح شيء امتازت به.. هو أنها في جملتها ترمي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، ففي كل جزء من أجزائها وكل نظرية من نظرياتها؛ نلاحظ أن فلاسفة الإسلام يرمون إلى هذه الغاية[1] ".

إن الكتاب لا يكتفي بأن التوفيق بين الدين والفلسفة كان من أبرز معالم الفلسفة الإسلامية مثلاً، إن صح هذا القول على إطلاقه، ولكنه يصر على أن يكون التوفيق بينهما كان في كل جزء وفي كل نظرية! ومع هذه التوفيقية بين الدين والفلسفة التي تجنح دائمًا نحو ما هو ديني وروحي، نجد ما يشبه الإدانة، بل التشويه الأخلاقي للمذهب المادي. ففي

---

[1] المرجع نفسه صفحة 81 والتخطيط لنا.

عرض الكتاب لمذهب باركلي المثالي يدافع عن النزعة الروحية عنده أو يبرزها ولا أقول يفسرها – بأن هذه النزعة الروحية وجدها باركلي "أكثر التئامًا مع التعاليم الدينية؛ لأنها تسلم بعقل كلي يشرف على الكون. هذا إلى أنها أعانته على محاربة المادية الشائعة التي كانت سببًا قويًا من أسباب الزيغ والإباحية"[١].

على أن الأمر لا يقتصر على الجنوح إلى الجانب الروحي، بل والتشكيك في الجانب العلمي وتشويه الجانب المادي، بل ويصل إلى مستوى تغييب بعض الحقائق الفلسفية؛ تدعيمًا لهذا الجنوح الروحي، وحرصًا على عدم المساس بمسلمات الفكر الديني السائد رسميًا، فعن الحديث عن نظرية الفيض أو الصدور في فلسفة الفارابي وابن سينا يعرض الكتاب لهذه النظرية بحيث لا نكاد نتبين أي خلاف أو تناقض بينها وبين نظرية الخلق، بل نكاد نستشعر نوعًا من التوفيقية التي تمس، وتغيب هذا الإشكال الفلسفي الذي آثار خلافات فكرية حادة.. يعرض الكتاب لهذا الأشكال على النحو التالي: فإزاء القول بالخلق الذي صرح به القرآن،

---

[١] المرجع نفسه صفحة 198 والتخطيط لنا.

والقول بقدم العالم الذي قال به أرسطو "لجأ الفلاسفة إلى حل وسط فقالوا: إن المادة مخلوقة وقديمة خلقها الله بفيض من عنده أزلاً وتعهدها بعنايته ورعايته فيما بعد"[1] – وبهذا حقق الفلاسفة "فكرة الخلق الإسلامية ولو على صورة معنوية"[2] على أن القضية كانت في الفلسفة الإسلامية أكبر من مجرد التوفيق بين ما جاء به القرآن، وما قال به أرسطو؛ إذ كانت لها أسس موضوعية وعناصر إشكالية مختلفة يطمسها ويُغيِّبها هذا التصوير التوفيقي المسطح. وفضلاً عن هذا فبين الفلاسفة من رفض القول بالخلق من عدم، كما رفض القول بالفيض والصدور على السواء مثل ابن رشد؛ مما يجعل التعميم على كل الفلاسفة خطأ، وهو جزء من تغييب الإشكال الفلسفي نفسه في هذا الكتاب، وكذلك الشأن في قضية خلود الروح. فلأن القول بخلود الروح كما يقول الكتاب "هام من الناحية الدينية، فأن من ينكره يهدم المسئولية في ركن من أركانها ويقضي على غاية الأخلاق والقوانين والشرائع"[3]

---

(1) المرجع نفسه صفحة 84.

(2) المرجع السابق والموضع نفسه.

(3) المرجع والموضوع نفسه والتخطيط لنا.

ولهذا يؤكد الكتاب على أن فلاسفة الإسلام – هكذا إجمالاً – ما كانوا ليقبلوا القول بإنكار الخلود "وقد تعرض ابن سينا بوجهٍ خاص لهذه المسألة في غير موضع، وتحدث عنها حديثَ المؤمن بخلود النفس الموقن ببقائها"[1] وعلى هذا النحو يغيب الكتاب الإشكال الفلسفي الخاص بمسألة عدم حشر الأجساد، بل إن مسألة خلود النفس نفسها يختلف الفلاسفة حول حقيقتها وطبيعتها، اختلافًا كبيرًا نتبينه بين الفارابي وابن سينا وابن رشد خاصة. ولكن الكتاب يحرص على تغييب هذا الإشكال الفلسفي كذلك حتى لا يمس المسلمات الدينية السائدة. وكذلك الأمر فيما يتعلق بمسألة النبوة، فالكتاب يقصر الاتصال بالعقل الفعال في رأي الفلاسفة على الأنبياء عن طريق المخيلة، ويغيب ما يقوله الفلاسفة من إمكانية الاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل؛ مما يجعل الفلاسفة يتساوون في المرتبة مع الأنبياء، بل وقد يفضلونهم في رأي بعض هؤلاء الفلاسفة. ومرة أخرى، يغيب الإشكال الفلسفي تأكيدًا للمسلمات الدينية السائدة. ولكن ماذا يتبقى من الفلسفة في كتاب عن تاريخ الفلسفة، إذا استبعدنا إشكالاتها الفكرية؟!.

---

[1] المرجع نفسه صفحة 85.

والملاحظ أن هذا الكتاب الذي وقف طويلاً عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين لا يكاد يقف إلا بضعة أسطر عند كل من الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وابن رشد، فالكندي "لم يحدد معالم الفلسفة الإسلامية ولم يكون منها مذهبًا متصل الأجزاء، وهو أميل إلى الفلك والرياضيات منه إلى الفلسفة"، والفارابي هو "أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة، وأنه حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو" ولا إشارة إلى مدينته الفاضلة إلا اسم كتابه عنها، وإخوان الصفا "كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو شغلهم الشاغل" أما ابن سينا فحياته "مملوءة بالأحداث والتقلبات ذلك لأنه اشتغل بالسياسة فلحقه شواظ من نارها" وابن رشد هو مجرد الشارح العظيم "لكتب أرسطو" بذل جهدًا عظيمًا في إثبات ألا تناقض بين الدين والفلسفة الحقة"[1] ومن الواضح أن تجنب الحديث التفصيلي عن كل فيلسوف، لم يكن لمجرد التبسيط في كتاب لطلبة المرحلة الثانوية، وإنما كان لتغييب الإشكالات الفكرية التي ما كان من الممكن تجنبها في الحديث التفصيلي عن هؤلاء الفلاسفة، اكتفاءً بالحديث

---

(1) المرجع نفسه صفحات من 76 حتى 79.

الإجمالي عن بعض القضايا التي يمكن أن تغيب إشكالاتها بعرضها عرضًا مسطحًا يتفق مع المسلمات الدينية السائدة. وفضلاً عن هذا فإننا لا نعثر في الكتاب على أية إشارة جادة معمقة إلى الفكر العلمي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، أو إلى الجانب العقلاني البارز في بعض جوانب هذه الفلسفة.

خلاصة الأمر، أن هذا الكتاب رغم ما فيه من أمانة وجدية في عرض أهم عناصر الأفكار الفلسفية منذ الفلسفة القديمة حتى كانط، فإنه يتسم بمنهج ماهوّي لا تاريخي في عرض هذه الأفكار، وبسيادة رؤية دينية تتخذ في أغلب الأحيان طابعًا توفيقيًا بين الجانب الروحي والجانب العقلاني مع تغليب الجانب الروحي، فضلاً عن تغييب الإشكالات الفلسفية التي تمس اليقين الديني السائد، والتشكيك في الفكر العلمي، والدعوة إلى إبعاد الفكر النظري عن الجماهير. اكتفاءً بالحقائق الدينية البسيطة – وبهذا يفتقد تاريخ الفلسفة في هذا الكتاب روح الاختلاف والخلاف والصراع والنقد والعقلانية، وتصبح الفلسفة نفسها كيانًا متسقًا متعاليًا يكاد أن يكون – على حد تعبير الكتاب نفسه – رغم الاختلاف الظاهري بين المدارس مجرد "مذهب أوسع". إنه كتاب في

الفلسفة يلغي الإشكال الفلسفي، ويكاد أن يكون دعــوة إلـــى التماثلية التاريخية والفكرية، والامتثالية الدينيـــة، أو بتعبيـــر آخر، دعوة إلى الجمود الفكري والخضوع الاجتماعي. فهل تطمع المؤسسة المدرسية في ظل النظام السياسي الاجتماعي السائد قبل ١٩٥٢ في الحصول على سلاح فكري أفضل من هذا الكتاب دعمًا وتكريسًـــا للأيديولوجيـــة الســـائدة لـــذلك النظام؟!.

٢- الفلسفة للصف الثالث الثانوي – القسم الأدبي:

قد يكون من الطبيعي أن يأتي هذا الكتاب الثـــاني علـــى خلاف فكري، واختلاف منهجي مع الكتـــاب الأول – وهـــو خلاف واختلاف يتفق مع المرحلة الجديدة التي صدر فيها – عنها – الكتاب والكتاب لا يؤرخ للفلسفة كما فعـــل الكتـــاب الأول، ولهذا فهو يختار عنوانه "الفلسفة" إطلاقًا، ذلـــك أنـــه يعني في المحل الأول بالمشاكل الفلسفية الكبرى، ويختار فيها ثلاث مشاكل ذات دلالة:

١- مشكلة الشك واليقين: الشك المذهبي والشـــك المنهجي.

٢- مشكلة الحرية الإنسانية: الجبر والاختيار – الفرد والمجتمع.

٣- مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وكيف واجهها المثاليون والبرجماتيون والماديون.

وبهذا الاختيار نتبين في الكتاب اهتمامًا بقضية المعرفة الإنسانية من ناحية، وقضية الفعل الإنساني من ناحية أخرى. وفي كلتا القضيتين يعالج الكتاب الموقف من الواقع الخارجي بشكل عام الواقع الاجتماعي بشكل خاص. بل يُعرِف الكتاب البحث في الفلسفة "بأنه موقف من الحياة"[١] ولهذا يهتم الكتاب بالاتجاهات "التي تشيع بين فلاسفة العصر الحاضر؛ للعمل على جعل المعرفة الفلسفية أداة لتغيير الواقع في سبيل مستقبل أفضل"؛ إذ ليس معنى توثيق الصلة بين الفلسفة والحياة – كما يقول الكتاب – "أن تقف الفلسفة كالمرآة تنعكس عليها آثار الحياة، وبصمات المجتمع فقط.. ولكننا نود هنا أن نبين الوجه الآخر لهذه الصلة، وهو وجه إيجابي يجعل الفلسفة تتخذ موقف المبادأة، فكما تتلقى التأثيرات

---

(١) سعيد إسماعيل علي: الفلسفة للصف الثالث الثانوي القسم الأدبي القاهرة 1970 ص 74.

المختلفة من الظروف التي حولها، كذلك لا بد لها من أن تكون قوة إيجابية توجه هذه الظروف وجهات معينة يرتضيها المجتمع، وتتفق مع آماله وأهدافه"[١] ولهذا فالكتاب يتخذ طوال صفحات فصوله المختلفة موقفًا رافضًا للفلسفة المثالية على أساس موقفها السلبي من الواقع، فهي أولاً تعبر عن عجز الفلاسفة المثاليين عن إدراك الحقيقة[٢] الواقعية. وهي ثانيًا "لا تعدو أن تكون مجرد عملية تبريرية يستعيض بها الناس عن واقع أليم يكابدون، ولا يملكون إزاءه تغييرًا، أو تبديلاً، ويلجئون إلى هذا التنظيم العقلي المجرد يتخيلون فيه أمانيهم وأحلامهم، وقد تحقق عقليًا ما دام تحقيقها عمليًا كان أمرًا صعبًا وعسيرًا وضربًا من المحال، كما يتصورون"[٣] وبصرف النظر عن هذا المفهوم القاصر للفلسفة المثالية، والذي يخلط فيه الكتاب بين الدلالة والوظيفة، فضلاً عن تفسيرها بالعجز، وهو تفسير في ذاته مثالي، أقول بصرف

---

(١) المرجع السابق صفحة 57.

(٢) المرجع السابق صفحة 221 والتخطيط لنا.

(٣) المرجع السابق صفحة 60 وهو ينسب هذا المفهوم إلى الماركسية، وفي الوقت نفسه يستبعد الدين من هذا المفهوم المثالي، أراجع صفحة 208 – 209 من الكتاب.

النظر عن هذا فإن الكتاب يتخذ من الموقف الإيجابي لتغيير الحياة – بشكل عام – معيارًا لتقييم المدارس الفلسفية المختلفة. ولهذا فإنه وإن تناول بالعرض موقف مختلف المدارس القديمة منها، والحديثة من المشاكل الفلسفية، فإن الكتاب يولي عناية خاصة بالماركسية والوجودية والبرجماتية، متجاوزًا كانط الذي وقف عنده الكتاب السابق. وبرغم أن الكتاب يقتصر على عرض المشاكل الفلسفية – التي أشرت إليها في البداية – فإنه يعرضها في سياقها التاريخي في كثير من الأحيان، وإن كان لا يحترم أحيانًا التسلسل الزمني لهذا السياق. ففي الفصل الخاص "بالبحث عن اليقين" يبدأ بمنهج فرانسيس بيكون التجريبي؛ لينتقل بعد ذلك إلى أسبينوزا، ومنهجه الرياضي الذي يلحق به الجويني؛ لينتقل بعده إلى الغزالي ومنهجه، أو طريقته الصوفية؛ لينهي هذا الفصل بالوضعية المنطقية، وموقفها من اليقين الرياضي[1] ولا شك أن العناية بالإشكال أو المسائل الفلسفية قد لا تفرض مراعاة التسلسل التاريخي في عرضها على أن الكتاب يراعي هذا التسلسل التاريخي في كثير من الأحيان، وإن كان يغلب عليه مفهوم التعاقب الزمني، لا النظرة

---

[1] الكتاب السابق بين صفحات 102 0 113.

التاريخية رغم توفر هذه النظرة في الكتاب بشكل ضـــمني، وأعني بها – كما أشرنا من قبل – ربط الفكر بالواقع تعبيرًا عنه وتأثيرًا فيه.. إلا أن هذا الربط – في الكتـــاب – يغلـــب عليه جانب البحث عن تأثير الفكر في الواقع أكثر من البحث عن تعبير الفكر عن هذا الواقع.. وبرغم توفر المعرفة بهـــذا المفهوم بشكل عام في الكتاب في بعض أسطر سريعة، مثـــل قوله "الفلسفة صورة من الصور الفكرية التـــي تعبـــر عـــن التفاعل القائم بين أفراد الناس بعضهم والبعض الآخر، وبينهم وبين الطبيعة"[١] فإن هذه المعرفة لم توظـــف فـــي الكتـــاب توظيفًا منهجيًا؛ لتحديد الدلالة التاريخية للفكر الفلسفي، بـــل أقول إن الاقتصار على القول بتأثير الفكر فـــي الواقـــع دون تحديد دلالته الاجتماعية قد يُفضي بالكتاب في التحليل الأخير إلى موقف مثالي في المعرفة النظرية، وإلى نزعة إرادية في السلوك العملي، وإلى رؤية توفيقية بين المـــذاهب الفلســـفية المختلفة التي تجمعها مجرد الدعوة إلى تغييـــر الواقـــع دون تحديد لدلالة هذا التغيير. وأزعم أن هذا ما وقع فيه الكتـــاب

---

[١] الكتاب نفسه صفحة 60 ومثل قوله في التمييز بين الماركسية والبرجماتية "ففلسفة تمثل مجتمعًا اشتراكيًا يسعى إلى الشيوعية، وفلسفة تمثل مجتمعًا رأسماليًا يسعى إلى مزيد من الرأسمالية ص 61.

رغم توفر الوعي بنقيضه في بعض عبارات متنـــاثرة فـــي الكتاب نفسه. فالكتاب وإن أوضح الخـــلاف الفكـــري بـــين الماركسية والوجودية والبرجماتية، إلا أنه يؤكد أنها جميعًـــا فلسفات تتعارض مع الفلسفة المثالية، وتعطي الأولوية للواقع الخارجي، وتقول بتغيير الحياة إلى أفضل. وبهـــذا المعيـــار فالفلسفة الواقعية الجديدة التي يمثلها برتراند رســـل مدرســـة مادية "لأنها تتعارض مع الفلسفة المثالية كما تجلت عند كانط وهيجل[1] وتقول بأن هنـــاك عالمًـــا موجـــودًا خـــارج ذات الإنسان، كان موجودًا قبل معرفته إياه وسيظل موجودًا بعده" والكتاب لا يسأل: ما طبيعة معرفتنا بهذا العالم الخارجي عند هذه المدرسة، فلعل الإجابة الصحيحة عن هـــذا الســـؤال أن تحدد له مدى مادية[2] هذه المدرسة!.

---

(1) المرجع السابق صفحة 323 – 224.

(2) والغريب أن الكتاب يسوق مدرسة الواقعية الجديدة بين المـــذاهب، ولا يشير أية إشارة إلى الماركسية كمذهب مادي.

وبهذا المعيار نفسه – أي التعارض مع المثالية والقول بتغيير الواقع – تتلاقى كما يقول الكتاب – الفلسفات المتعارضة "والحق أنه مهما اختلفت الفلسفات التي تسود عالم اليوم؛ فإنك ستجد بينها اتفاقًا في هذا[١] يقصد في "التسليم بضرورة أن تكون المعرفة وسيلة للتغيير". وبهذا المعيار يؤكد الكتاب كذلك بأنه "على الرغم من أن الفلسفة البرجمانية تقف موقفًا مغايرًا بالمرة من الفلسفة الماركسية حتى أنهما يمثلان طرفي نقيض، إلا أننا يمكننا أن نضعها هي كذلك ضمن هذه الطائفة من الفلسفات المعاصرة التي تربط بين الفلسفة والحياة والمجتمع"[٢] ويقول عن البرجمانية أنها "تجعل الفلسفة مثل العلم وسيلة يمكن أن تكون ذات فاعلية في ترقية شئون الحياة"[٣] حقًا إن الكتاب يعرض للماركسية عرضًا أمينًا في عمومه رغم حرصه على تكرار التبرؤ من خطيئة الدموية، وانعدام الحرية التي يلصقها بالماركسية، وهو يميز

---

[١] المرجع السابق صفحة 59.

[٢] المرجع السابق صفحة 61.

[٣] المرجع السابق صفحة 63.

بينهما وبين البرجماتية تمييزًا اجتماعيًا حاسمًا، إلا أن الكتاب بمفهومه العلوي الغامض للتغيير الاجتماعي، وعدم تحديده لطبيعة الاختلاف في معرفة الواقع ورؤيته القاصرة للفلسفة المثالية، يكاد يجعل الماركسية والوجودية والبرجماتية على مستوى واحد رغم اختلافها، بل لعنا نستشعر تحبيذًا في عرضه للوجودية[١] وللنظري البرجماتية[٢] في التربية خاصة.

على أن هذه الرؤية التوفيقية إلى حد ما – بين المدارس الفلسفية الحديثة على أساس القول بتغيير الواقع – لا تحتل في الكتاب – رغم أهميتها – إلا المرتبة الثانية من حيث إنها معيار للتقييم الفكري أمام المرتبة المعيارية الأولى في الكتاب، بل المعيار الأساسي للحكم في مختلف المشاكل والمسائل الفلسفية، فهو "ميثاق العمل الوطني" الذي صدر في مصر عام ١٩٦٢. والكتاب في تخطيطه الأصلي لموضوعاته يذكر بأنه "دراسة بعض المشكلات الفلسفية

---

(١) المرجع السابق صفحة 148 – 155.

(٢) المرجع السابق صفحة 157 – 160.

الكبرى مع بيان الحل الذي قدمه الميثاق الوطني لكل منهما"[1] وعلى طول الكتاب يتم التعليق على حلول مختلف المدارس الفلسفية لتلك المشكلات بما قاله الميثاق بشأنها. ففي الفصل الخاص بالعلاقة بين الفلسفة والمجتمع يعرض الكتاب للنظرية الماركسية، ثم يعقب على عرضه قائلاً "ولا بد أن نلفت النظر إلى جانب هام يختلف فيه التطبيق العربي للاشتراكية عن النظرية الماركسية، فإذا كنا – كما عبر عن ذلك الميثاق – لا نؤمن بالطريق الرأسمالي لأنه يزيد من فرص استغلال الرأسماليين للعمال؛ مما يؤدي إلى زيادة عنف المواجهة بين الطبقتين، إلا أننا لم نتخذ من القوة والدموية طريقاً لحل هذا التناقض على نحو ما تراه الماركسية، يقول الميثاق..[2]" وبعد أن يعرض الكتاب لمشكلة الحرية عند الماركسيين والوجوديين والبرجماتيين، وفي الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، وخاصة عند الشيخ محمد عبده، يأخذ في عرض موقف الميثاق من مشكلة الحرية، باعتبار أن "ميثاق العمل الوطني هو الذي يحدد

---

[1] المرجع السابق صفحة 50

[2] المرجع السابق صفحة 55.

المعالم الرئيسية لفلسفة مجتمعنا العربـــي"[١] يقــول الكتــاب "ولا شك أن الأساس الفلسفي الذي يستند إليه الميثاق في هذا؛ هو أنه من العبث الإقرار بهذا التعارض بين الفرد والمجتمع، بحيث يتحتم ضرورة الميل إلى الجانب الفردي، كما فعلــت الفلسفة الوجودية والبرجماتية، أو إلى الجانب الاجتماعي كما فعلت الماركسية. إن محاولة تغليب الفــرد علـــى المجتمــع أو تغليب المجتمع على الفرد، محاولة تثير مشــكلة زائفــة لا وجود بها، إلا فـــي عقــل أصــحابها مـــن الوجــوديين والبرجماتيين والماركسيين[٢] " وفي نهاية الفصــل الخــاص بمشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وبعد عرض موقف التيــار المثالي والمادي والبرجماتي من هذه المشكلة، يعقب الكتــاب بفقرة طويلة عن موقف الميثاق من هذه المشكلة قــائلاً فـــي بدايتها "إن أهم ظاهرة تسترعى[٣] "انتباه" قارئ الميثاق هـــي تلك النظرة التكاملية التي حاول الميثاق أن يعالج بها كثيــرًا

---

[١] الكتاب نفسه صفحة 191.

[٢] الكتاب نفسه صفحة 195 والتخطيط لنا.

[٣] الكتاب نفسه ص 231 أضيفت الكلمة بين قوســين إلـــى الــنص؛ إذ يبدو أنها سقطت في الطبع.

من المشكلات. فإذا كان الفلاسفة منذ بداية تاريخ الفلسفة قد انقسموا إلى معسكرين يقرع كل منهما بالحجة العقلية والبرهان النظري، فريق ينتصر للفكر والنظر والعقل وفريق ينتصر للواقع والخبرة، إلا أن الميثاق يؤكد أنه من المستحيل علينا أن نعتمد على أحد طرفي الثنائية دون الأخرى".

ومع تقديرنا العميق للدلالة التقدمية لميثاق العمل الوطني المصري باعتباره برنامج عمل سياسي مرحل في حياة مصر في ظل الفترة الناصرية، وبرغم ما يستبطنه هذا البرنامج – بغير شك – من بعض المفاهيم النظرية ذات البعد العقلاني والتاريخي معًا، فلا يمكن اعتباره خطابًا نظريًا فلسفيًا، ولا يجوز اتخاذه معيارًا للحكم وتقييم مذاهب فلسفية أخرى. قد يكون من الجائز أن يكون هناك فصل في الكتاب عن الفلسفة السياسية يدرس فيها بمنهج علمي ما وراء الميثاق من مفاهيم "نظرية – عملية" بحثًا عن أصولها الموضوعية والذاتية في واقع الخبرة المصرية والعربية وبحثًا عن مصادرها الفكرية في الفلسفات النظرية والعملية الأخرى، في تراثنا القديم وفي عالمنا المعاصر. ولكن لا يجوز بحال أن نجعل من هذا البرنامج العملي السياسي

أساسًا نقص أو باطل، بل التي ترتفع في استعلاء فوق جميع الفلسفات بغير استثناء. إن دراسة المشكلات الفلسفية على هذا النحو الذي نجده في الكتاب يجعل من هذا الكتاب الفلسفي دعوة قومية تبشيرية – بل تبريرية – مثالية تفتقد الرؤية التاريخية والمنهج الموضوعي، وخاصة أنها تبْني القول بكمال الميثاق على ما في النظريات الفلسفية الأخرى – وخاصة الماركسية – من نقص ليس فيها بقدر ما هو نقص يُلصقه الكتاب بها تشويهًا أو افتراء. والكتاب بهذه الدعوة القومية التبشيرية المثالية لا يسهم في تعميق الفكر الفلسفي النظري لدى الطلبة من ناحية، ولا في النوعية الموضوعية بالدلالة الحقيقية للميثاق من ناحية أخرى.

وإذا كنا قد تبينا في الكتاب السابق سيادة الروح الدينية الماهوية في منهج معالجته للإشكال الفلسفي؛ فإننا في هذا الكتاب نتبين سيادة الروح القومية، والقومية العربية بوجه خاص في معالجة الإشكال الفلسفي. ولعل من المؤشرات على هذا لا مجرد اعتبار الميثاق معيارًا للحكم، بل التسمية التي يسميه بالفلسفة الإسلامية، وعندما يتحدث عن فلاسفتها يسميهم بفلاسفة الإسلام، أما في هذا الكتاب فتسمى بالفلسفة

العربية، ويتحدث الكتاب عن فلاسفة العرب[١]. وفي المدخل يحرص الكتاب على تأكيد أنه "يعني بجهود العلماء والمفكرين الفلاسفة العرب؛ إذ لا يمكن أن نمضي قدمًا في بناء حضارة عربية أصيلة، وإحراز تقدم ملموس دون أن نصل حاضرنا بماضينا. فذلك يزيد من ثقاتنا بالنفس وبقدرة الإنسان العربي على أن يقتحم آفاق الفكر المختلفة[٢] ". وفي نهاية الكتاب عند عرض أفكار الميثاق حول العلاقة بين الفكر والواقع يقول "وهذه الأسلحة النظرية التي ينبغي أن تتذرع بها الثورة العربية ليست من قبيل النظريات الجاهزة المستوردة من الخارج، وإنما هي تستمد قيمتها الحيوية من الظروف التي تعيشها التجربة الثورية العربية، وتباشر تحت تأثيرها دورها وفي توجيه التاريخ العربي[٣] " ونلاحظ في النص السابق في غيره من نصوص الكتاب غلبة الحديث بضمير "نحن" تأكيدًا على هذه الروح القومية في معالجة الإشكال الفلسفي. ولا شك أن الإشكال الفلسفي لا ينبغي

---

(١) المرجع نفسه صفحة 161.

(٢) المرجع نفسه صفحة 4 التخطيط لنا.

(٣) المرجع نفسه صفحة 233 التخطيط لنا.

معالجته معالجة معزولة عن وقائع التاريخ وملابسات الخبرة القومية، ولكن هناك فارقًا بين دراسة الإشكال الفلسفي في إطار الخبرة القومية، وبالاستفادة من خلاصتها وممارساتها النظرية والعملية، وبين فرض بعض المفاهيم القومية فرضًا استعلائيًا واستبعاديًا – على نحو غير موضوعي – لكل ما عداها من مفاهيم.

على أنه برغم هذا البُعد القومي الغالب على الكتاب، والذي يُعد ميزة في الكِّتاب لولا استعلائيته ومثاليته، فإن للكتاب بُعدًا دينيًا بارزًا كذلك، وإن لم يكن على مستوى هذا البُعد القومي، ففي الصفحات الأولى من الكتاب، عند الحديث عن "أسلوب التفكير عن طريق الغير". نقرأ "إن قيمنا الروحية تنبذ هذا التفكير، ونحن نجد في تراثنا الروحي ما يعزز الدعوة؛ إي التقليل من الاعتماد في تفكيرنا على الغير. ففي الدين الإسلامي على سبيل المثال لا يقبل من الإنسان المتدين أن يلغي عقله ليجري على سُنة آبائه"[1]. وفي حديث الكتاب عن وظيفة التغيير والتجديد في المجتمع التي تقوم بها

[1] المرجع نفسه 24.

الفلسفة، يستدرك الكتاب قائلاً "فإن هذا لا ينفي واجبًا تقوم به الفلسفة هو المحافظة على القيم، فإذا كان من قيم مجتمعنا الرئيسية القيم الروحية، فليس معنى أن تقوم الفلسفة بالتغيير والتجديد أن تلغي هذه القيم، وتجعل من الجوانب المادية وحدها الأساس الذي يقوم عليه المجتمع، وإنما على الفلسفة المحافظة على هذه القيم وتأكيدها"[1] ونلاحظ في هذا النص تكرار كلمة "من الواجب" أو ما في معناها بما يعني توظيف الفلسفة توظيفًا وجوبيًا محددًا لخدمة هدف محدد فضلاً عن أن الحديث عن المحافظة على القيم وتأكيدها على هذا النحو يكاد يلغي كل إمكانية للاجتهاد والنقد والتجديد والحرية، مما يكاد يلغي الدور العقلاني الإبداعي للفلسفة وللفكر عامة.

ويكاد هذا البُعد الديني والبُعد القومي (الأكثر سيادة في الكتاب) يشكلان موقفًا توفيقيًا يتسم به الكتاب بشكل عام، لا بالنسبة إلى هذين البُعدين، بل بالنسبة إلى بقية المذاهب الفلسفية باستثناء سبق أن أشرنا – على أننا لا ننكر ما في هذا الكتاب بشكل عام من حس تاريخي، ورؤية عقلانية،

---

[1] المرجع نفسه صفحة 63 والتخطيط لنا.

ووعي اجتماعي قومي متقدم، وإن لم يحسن الكتاب توظيفها توظيفًا متسقًا من الناحية المنهجية. ولهذا جاء الكتاب في مجمله انتقائيًا توفيقيًا بين النزعة القومية والإيقانية الدينية، بين الموضوعية والاستعلاء الذاتي، بين العقلانية والمثالية، وبين التاريخية والإطلاقية، وبين التقدم والمحافظة، وبهذه الانتقائية والتوفيقية كادت تزول أحيانًا الفوارق والاختلافات بين أشد المذاهب الفلسفية تمايزًا أو اختلافًا باسم مفهوم تجريدي غامض لتغيير الواقع الاجتماعي.

ولعل هذا النموذج الفكري الذي يقدمه الكتاب، أن يكون تعبيرًا أمينًا من الاتجاه الأيديولوجي السائد في المرحلة السياسية والاجتماعية التي صدر فيها. ألم يكن كذلك كتابها الرسمي إلى طلبة الصف الثالث الثانوي القسم الأدبي؟!

٣- مسائل فلسفية للصف الثالث الأدبي:

يشارك في تأليف هذا الكتاب الثالث عدد من أساتذة الجامعة المتخصصين على رأسهم مفكر كبير هو د. زكي نجيب محمود، وهو معروف بانتمائه للفلسفة الوضعية المنطقية شرحًا نظريًا لهذا، أو تطبيقًا لها على تراثنا العربي الإسلامي. ولهذا قد نتساءل منذ البادية ألم تترك هذه الفلسفة

بصماتها على هذا الكتاب؟ وإذا صح هذا فما دلالته في تلك المرحلة السياسية والاجتماعية التي يصدر فيها الكتاب. ولا سبيل – بالطبع إلى الإجابة على هذين التساؤلين إلا بعد استجلائنا للمؤشرات الأساسية في الكتاب نفسه.

والحق أن الكتاب يتميز بالتناول التعليمي المبسط الواضح لبعض المسائل الفلسفية، وعنوان الكتاب متواضع للغاية، فهو "مسائل فلسفية" ولكنه في الحقيقة يجمع بين منهجي الكتابين السابقين؛ أي التاريخ وعرض المسائل الفلسفية الأساسية، فالأبواب الأربعة للكتاب يختص كل باب منها بمرحلة تاريخية معينة هي "اليونانية" و"الوسطية" و"الحديثة" "فالمعاصرة"، وفي كل مرحلة من هذه المراحل يعرض لمسألة رئيسية تتسم بها هذه المرحلة. وهكذا جمع الكتاب بين تاريخ الفلسفة وعرض مسائلها الأساسية.

وعلى خلاف الكتاب الأول، والكتاب الثاني إلى حد ما، نستشعر في هذا الكتاب وعيًا أعمق بالمعنى الحقيقي لتاريخ الفلسفة عندما يقول "مما يؤكد ارتباط الفلسفة بالمجتمع ما نراه من اختلاف الفلسفات، وتأثرها بالأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية الدينية في المجتمعات.

فالفلسفة الإنجليزية قد تأثرت بظروف المجتمع الإنجليزي السياسية والتجارية والبرجماتية متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي من محاولة التجريب والعمل، ولذلك يقال إن الفلسفة تعبر عن حضارة الشعب، والعصر الذي ظهرت فيه[1] "على أن هذه الإشارة المجملة التي نقرؤها في الصفحات الأولى من الكتاب لا نجد لها تطبيقًا تفصيليًا حقيقيًا في تأريخ المسائل الفلسفية في غضون الكتاب. على أننا نلاحظ في النص السابق ملاحظة أولية؛ هي الاختلاف بين تقييم الكتاب السابق، وتقييم هذا الكتاب للبرجماتية. فالكتاب السابق يقول عنها بأنها تمثل المجتمع الرأسمالي الأمريكي الذي يسعى إلى مزيد من الرأسمالية – كما سبق أن أشرنا – على حين أن هذا الكتاب في هذا النص يصفها – بأنها "متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي من محاولة التجريب والعلم" وسنعود إلى دلالة هذا الاختلاف فيما بعد. على أن الكتابين يتفقان في الوظيفة التغييرية للفلسفة، وإن بقى مفهوم

---

(1) مسائل فلسفية "للصف الثالث الأدبي تأليف د. زكي محمود ود. أميرة حلمي مطر، د. نازلي إسماعيل حسن و د. عزمي إسلام القاهرة 1981 – 1982 ص 11.

التغيير في كلا الكتابين غامضًا مجردًا غير محـــدد الدلالـــة، فمن أمثال الفلسفات التي غيرت المجتمعات كما يذهب هـــذا الكتاب الأخير؛ هي "فلســفة لـــوك وروســـو، ومونتســكيو والبرجماتية والماركسية[1] هكذا على مستوى واحد يضع كل هذه الأسماء، والفلسفات دون تحديد لدلالة كل منها. كما يتفق الكتابان كذلك على أن من وظيفة الفلسفة المحافظة على القيم الأساسية للمجتمع. ويقول هذا الكتاب الأخيـــر تأكيـــدًا لهـــذا المعنى، لقد "ظلت الفلســفة خادمـــة للـــدين فـــي العصـــور الوسطى"[2].

على أن الإشارة إلى الوظيفـــة التغييريـــة أو المحافظـــة للفلسفة لا نتبينها إلا في المقدمات الأولى للكتاب، ويواصـــل الكتاب تأريخه للمسائل الفلسفية بعيدًا عن تاريخيتها وفاعليتها الاجتماعية، اللهم إلا إشارات عامة متنـــاثرة مســـطحة هنـــا أو هناك. ومع خفوت تاريخية الفلسفة وإيجابيتها؛ تبرز فـــي الكتاب خصائص أخرى للفلسفة غير تاريخية، وإن اختلفـــت

---

[1] المرجع والموضع السابق.

[2] المرجع والموضع نفسه.

من فلسفة إلى أخرى. ومن أبرز خصائص الفلسفة الإسلامية مثلاً أنها "دينية روحية"[1] ونلاحظ هنا أن الكتاب يعود إلى تسميتها بالإسلامية مثل الكتاب الأول، وإن كنا نلاحظ توفيقية في التسمية بين الإسلامية والعربية في بعض فقرات من الكتاب. ففي مقدمة الكتاب يقول مؤلفوه "لقد قدمنا في هذا الفصل صورة موجزة لأهم المسائل التي شغلت الأذهان الإسلامية من مفكرين وفلاسفة، ولقد أوضحنا أن الدين لم يكن حائلاً من التقدم وتطوير المناهج التجريبية لدى كبار العلماء العرب. كما أكدنا دور هذا الفكر العربي في قيام النهضة الأوروبية الحديثة[2] " وتحت عنوان "أثر الفكر العربي في النهضة الأوروبية" يتحدث الكتاب عن إضافات وابتكارات الفكر العربي التي أضافها للإنسانية وبراعة العلماء العرب[3] ولكنه عندما يتحدث عن الفلسفة يتحدث عن إسلاميتها وعن فلاسفة الإسلام، كأنما الدين صفة للإنتاج الفلسفي، والعروبة صفة للإنتاج العلمي!! ولعلنا نجد هذه

---

(1) المرجع السابق صفحة 64.

(2) المرجع السابق صفحة 5 – 6.

(3) المرجع السابق صفحة 58.

التوفيقية بين الدين والقومية ممتدة في أشكال توفيقية أخرى في مختلف القضايا الفلسفية التي يعرض لها الكتاب. وهكذا تكون التوفيقية – في هذا الكتاب – خاصية أخرى من خصائص أغلب ظواهر الفكر الفلسفي عامة. فمن خصائص الفلسفة الإسلامية كما يقول الكتاب إلى جانب ديانتها – وروحيتها – أنها توفيقية بين هذا الجانب الديني الروحي والجانب العقلي، أو بتعبير آخر بين النقل والعقل، ففلاسفة الإسلام قد "صبغوا الفلسفة الصبغة الدينية، وصبغوا التعاليم الدينية الصبغة الفلسفية"[1] ولا يستثنى الكتاب واحدًا من فلاسفة الإسلام من هذه التوفيقية بين الشريعة والفلسفة، بل يقدم الكتاب ابن رشد باعتبار أن "فلسفة الحقيقية تقوم على التوفيق بين الحكمة والشريعة"[2] وليس ثمة مجال هنا لمناقشة اختيار ابن رشد بالذات لتأكيد هذه الخاصية التوفيقية التي يميز بها الكتاب الفلسفة الإسلامية عامة. فكتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال" ليس كتابًا توفيقيًا كما يذهب هذا الكتاب وأغلب ما يكتب عنه، بل هو

---

(1) المرجع نفسه صفحة 64.

(2) المرجع نفسه صفحة 60.

كتاب يحدد منهجين مختلفين لكل من الفلسفة والشريعة، وإن كان هدفهما واحدًا[1] على أن التوفيقية ليست هي أبرز ما يميز فلسفة ابن رشد، فلعل العقلانية أن تكون سمتها البارزة. على أن هذه التوفيقية لا نتبينها فحسب في تقييم الكتاب للفلسفة الإسلامية عامة، وإنما تطالعنا كذلك في تعليقات الكتاب على بعض القضايا الإشكالية في الفلسفة الإسلامية وفي الفلسفة الحديثة. ففي القضية الخاصة بالأفعال الإنسانية، هل الإنسان خالق لأفعاله كما يقول المعتزلة، أم أن الأفعال تصدر عن الله، وإن تكن مكسوبة من العبد، يُعلق الكتاب قائلاً "ولا نريد في الحقيقة أن ندخل في تلك النظريات الدقيقة عن طبيعة الفعل الإنساني، هل هو مكسوب من الله، أم صادر عن قدرة إنسانية فطرها الله فينا؛ لأن النتائج في الحالتين واحدة، فالإنسان مسئول عن أفعاله سواء تمت بفعله

---

[1] راجع مناقشة هذه القضية في كتاب "نحن والتراث" للدكتور محمد عابد الجابري صفحة 266، وما بعدها بيروت 1982، وكذلك النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد "للدكتور محمد عاطف العراقي صفحة 295 – 318 دار المعارف طبعة ثالثة 82.

الخاص، أو بفعل إلهي اكتسبه هو"[١] ونلاحظ في هذا النص تجنب الدخول في الإشكال النظري في كتاب عـــن الفلســـفة. كما نلاحظ تقليص الخلاف وتبسيطه وتجاهل دلالته السياسية والفكرية والاجتماعية في مرحلته التاريخية، فضلاً عن هـــذه الدعوة البرجماتية لحسم الإشكال الفكري، والحكم على الفكر عامة بنتائجه.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بصفات الله، قبولها على ظاهرها أو تأويلها؛ تنزيهًا لذات الله عن التجســيم والتشــبيه، هـــذه القضية التي أثارت خلافات حادة فضلاً عن دلالتها الفكريـــة التاريخية، يعلق عليها الكتاب بقوله "وأيًّا كان الأمـــر فكـــلا الفريقين يعتقد أنه ليس لله وجودًا محسوسًا (هكذا في الأصل) في هذا العالم[٢] وأنه منزه على العالم المحسوس" وهكذا بدلاً من تحديد دلالة هذا الإشكال الفلسفي يتم طمسها بالتوفيق بين طرفيها. وفي الفكر المعاصر يتـــدخل المـــنهج البرجمـــاتي؛ ليحسم الخلاف بين الماديين القائلين "بجوهر مـــادي كمبـــدأ

---

[١] المرجع نفسه صفحة 46 والتخطيط لنا.

[٢] المرجع نفسه صفحة 47.

ميتافيزيقي" (هكذا في النص) وبين العقليين القائلين "بجوهر روحي كمبدأ ميتافيزيقي للفكر" يتدخل المنهج البرجماتي ليطمس في الواقع حقيقة الخلاف ودلالته قائلاً: "الغريب أن النتائج العملية التي تترتب على هذين المذهبين واحدة، فأصحاب المذهب الروحي يؤكدون أن الله قد وضع للعالم نظامًا دقيقًا، والماديون يقولون بأن هناك قوى طبيعية تنظم العالم، وفي الحقيقة فهناك مشكلة مفتعلة بين الماديين والإلهيين، وهم يدلون على نفس الشيء بسميات مختلفة"[1] وهكذا بمعيار النتائج العملية، والتحليل اللغوي للتسميات المختلفة كشفاً لوحدة المُسَمى يتدخل المنهج البرجماتي والوضعية المنطقية؛ لحسم هذا الخلاف التاريخي ذي الدلالة العميقة فكريًا واجتماعيًا، وذلك بالتوفيق بين طرفيه، بل التسوية بينهما واعتبار الخلاف "مشكلة مفتعلة". وفي هذه النقطة بالذات تبرز لا تاريخية الفكر في هذا الكتاب رغم الإقرار بتاريخيته على نحو عابر في الكتاب نفسه كما سبق أن ذكرنا. والحق أن استخدام المنهج البرجماتي في تقييم بعض الخلافات الفلسفية لا يأتي ضمناً كما رأينا في المثالين

---

[1] نفس المرجع صفحة 109 والتخطيط لنا.

السابقين، بل يقول الكتاب في الفصل الخاص بالبرجماتية؛ إنها "منهج مرن وليس محدودًا ويصلح تطبيقه في الفلسفات المختلفة"[١] إنها دعوة للتوفيقية بين مختلف المدارس والخلافات الفلسفية على أساس المنهج البرجماتي. ألا يعني هذا ضمنا الدعوة إلى التعميم الشامل للفلسفة البرجماتية؟! لعنا بهذا التساؤل ننتقل إلى حجر الزاوية في الكتاب كله. ولكننا نؤجل هذا التساؤل حتى ننتهي من نقطة أخرى مرتبطة بالتوفيقية، وإن تكن في الحقيقة أكثر من هذا، وإن تضمنت هذا كذلك أنها محاولة تغييب بعض الحقائق الفلسفية مراعاة لمسلمات الفكر الديني السائد رسميًا. ولعلنا نذكر ملاحظة مماثلة تعرضنا لها في حديثنا عن الكتاب الأول. ونكتفي بالإشارة إلى عرض الكتاب لثلاث مسائل في فلسفة ابن سينا هي مسألة الصدور أو الفيض، ومسألة العلم الإلهي ومسألة خلود النفس، فبالنسبة للمسألة الأولى نلاحظ أن الكتاب يحاول كما فعل الكتاب الأول أن يطمس الخلاف بين القول بخلق العالم من لا شيء، والقول بقدم العالم وصدوره إبداعًا من الله صدورًا قديمًا، وذلك بطمس الفرق الدلالي بين

---

[١] المرجع نفسه صفحة 106.

الخلق والإبداع في مصطلح ابن سينا. ولهذا يعرض الكتاب وجهة نظر ابن سينا الذي ينفي الخلق؛ أي الإيجاد في زمان ويقول بالإبداع الفيضي القديم على النحو التالي: "قال ابن سينا بنظرية الفيض في خلق العالم؛ إذ لما كان الخلق[1] خلقاً من لا شيء؛ فجيب أن يكون إبداع العالم بلا واسطة، فقال بنظرية الفيض الذي هو التجلي الحسي لواجب الوجود" والقضية ليست في هذه التوفيقية التعبيرية، وإنما في طمس خلاف حاد في تاريخ الفلسفة وتغييب إشكاليته. وكذلك الشأن في مسألة خلود النفس، فابن سينا يقول بخلود النفس وفناء الجسد، والكتاب يشير إلى ذلك إشارة عابرة سريعة لا تبرز الإشكالية المتعلقة بقول ابن سينا، فضلاً عن الفارابي وابن رشد بعدم حشر الأجساد. أما فيما يتعلق بالعلم الإلهي فابن سينا لا يقول كما يقول الكتاب بأن "العلم الإلهي شامل

---

[1] المرجع السابق صفحة 57.

للكليات والجزئيات"، وإنما يقول بأنه يعلم الجزئيات[1] علمًا كليًا. وفي مسألة العلم الإلهي إشكالية فلسفية يغيبها الكتاب كذلك.. حقًا إن ابن سينا يشير إلى أن الله لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، ولكن في إطار إدراك كلي، وهذه هي الإشكالية الفلسفية التي تحتاج إلى تعبير ابن سينا إلى "لطف قريحة" لتصورها. ولكن الكتاب يقلص هذا كله في هذا السطر الذي يعبر به عن هذه الإشكالية "إن العلم الإلهي شامل للكليات والجزئيات، فلا يخفى عنه مثقال ذرة في السموات والأرض" (مسائل فلسفية صفحة ٥٧) ولكن لعل تغييب هذه الإشكاليات الفلسفية بسبب أنها من الناحية العملية البرجماتية لا تغير من الأمر شيئًا.. وإنما هي مجرد اختلاف في التسميات! فما الفرق عمليًا بين القول بالإبداع الفيضي والخلق من لا شيء، ما دام الله هو

---

[1] يقول ابن سينا "الواجب الوجود أن يعقل كل شيء على نحو كلي... ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة "الشفاء القاهرة 1953 صفحة 529، عن د. جميل صليب تاريخ الفلسفة الإسلامية 228 ط 1973.

هو المبدع والخالق؟ وما أهمية الإشارة إلى قـــول الفلاســـفة بعدم حشر الأجساد، ما داموا قد قالوا بخلود النفس، وما قيمة التمييز بين المعرفة بالكليات، والمعرفة بالجزئيات على نحو كلي، ما دامت هي في النتيجة معرفة بالكليات والجزئيات!!؟ على أن الأمر ليس أمر تغييب لفكرة أو توفيق بين فكـــرتين فحسب، وإنما هو تغيب لإشكالية كان لها دلالتهـــا المعرفيـــة والاجتماعية، والمنهجية في تراثنا الفلسفي الوسيط، وهو ليس ما يعود بنا إلى التساؤل الذي سبق أن أثرناه، وأجلنا الحديث عنه زاعمين بأنه حجر الزاوية في الكتاب كله.

يكاد الكتاب يعرض لمختلف المسائل الفلســـفية عرضًـــا تقريريًا دون محاولة للتقييم، اللهم إلا بعض إشارات عـــابرة كتلك التي لاحظناها حول الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة، أو بين الماديين والإلهين. على أن الكتاب يخرج عن تقليـــده هذا بالنسبة إلى مدرستين ها السفسطائية والماركسية؛ فينتقـــد الكتاب السفسطائيين من زاوية أن أفكارهم تؤدي إلى الشـــك وإنكار العلم، فضلاً عن القضاء على الحيـــاة الخلقيـــة فـــي

المجتمع[1] أما الماركسية فيخصص لنقدها أكثر من نصف صفحة تحت عنوان "نقد الماركسية"، وهو عنوان فريد في الكتاب كله لم يعقب به الكتاب على أي مدرسة أخرى. والكتاب ينتقد في الماركسية آراء وأفكار لم يقم بعرضها من قبل. فهو يعرض في البداية للمادية الجدلية عرضًا تقريريًا مجتزئًا عامًا، ثم لا يلبث تحت عنوان "نقد الماركسية" أن يشهر نقده من أفكار يسوقها خلال النقد نفسه دون عرض سابق لها. إنه ينتقد في الماركسية أنها جعلت الحياة الإنسانية صراعًا دائمًا بين الطبقات، وأن الحضارة الإنسانية بكل إنتاجها؛ هي نتيجة لهذا الصراع، ويؤكد الكتاب أنه من الخطأ التسليم بأن العامل المادي هو العامل الوحيد والأوحد لهذا التطور الحضاري (دون أن يحدد مفهوم الماركسية للعامل المادي، وإن يتحقق من مدى صحة هذا القول به كعامل وحيد أوحد!) ويعود الكتاب ليرد على الماركسية قائلاً بأن تطور الإنتاج لا يرجع إلى العامل المادي، بل يرجع إلى الكشوف العلمية والمخترعات والتكنولوجيا؛ وهي تعود إلى التقدم الفكري والعقلي (أي أن الكتاب يريد أن يفسر التطور

---

[1] كتاب "مسائل فلسفية" صفحة 21 – 22.

الإنتاجي بالعامل الفكري العقلي مستبعدًا العامل المادي دون أن يكلف نفسه كذلك أمانة بذل الجهد؛ لتحديد مفهوم الماركسية حول تطور طرق الإنتاج) ويواصل الكتاب تصويره للماركسية؛ بأنها تُرجع القيم الإنسانية والأخلاقية إلى القيم الاقتصادية فقط، ثم يعود الكتاب ليتحدث عن أنه لا يمكن بالصراع الطبقي تفسير الصراع بين الأمم والأجناس (متجاهلاً كذلك ما يمكن أن يكون عليه رأي الماركسية في الصراعات القومية والطائفية)، ثم سرعان ما يثبت الكتاب إلى القضية ذات الطابع الديماجوجي التي تلاك دائمًا ضد الماركسية، وهي تضحية الماركسية بالفرد واستعباده، وأنها تقضي على الحوافز وعلى الملكية الفردية وتعمل على القضاء على الدين، وتنكر وجود الله والروح واليوم الآخر. والماركسية أخيرًا تدعو إلى إقامة الدكتاتورية وخنق الآراء ومحاربة الآراء الحرة والمعارضة، فالفرد – كما يقول الكتاب – في النظام الشيوعي لا يعمل إلا ما تأمر به الدولة، ولا يأخذ إلا ما تعطيه إياه، ولا يعتنق إلا ما تسمح له به الدولة من آراء ومعتقدات[1] وليس هنا مجال مناقشة

---

[1] الكتاب السابق ذكره 103 – 104.

هذه الآراء التي تثيرها الأسطر السابقة. ولكن أقل ما يقال فيها أنها ليست تصدر عن نقد علمي موضوعي المنهج وأمين في عرضه للموضوع، وهو ما يحتمه كتاب كهذا يسعى لتربية طلبة في هذه السن على الصدق والأمانة وروح الموضوعية والعلم.

فهذه الآراء التي يسوقها الكتاب نقدًا للماركسية هي فتات موائد الدعايات التي تمتلئ بها نشرات وصحف معادية للماركسية ذات طابع سياسي ديماجوجي بحت. ولكن الأمر لا يقف عند هذه السقطة الدعائية في كتاب عن الفلسفة يؤلفه أساتذة جامعيون على رأسهم رجل مثل د. زكي نجيب محمود، بل إن الكتاب يسقط في مغالطة فكرية غير لائقة وهو يقول منتقدًا الماركسية "إذا كان الفرد في الدولة الرأسمالية يقع تحت استغلال الآخرين، فإنه في الدولة الشيوعية يقع تحت استغلال الدولة واحتكار مؤسساتها"[1] كأنما يريد هذا الكتاب في الفلسفة أن يقنع الطلبة بأن الدولة الرأسمالية لا تمثل ولا تحمي ولا تخدم، ولا تعبر عن هؤلاء

---

[1] المرجع والموضع السابق – والتخطيط لنا.

الآخرين الذين يستغلون الفرد، وبأن هؤلاء الآخـــرين "هـــم مجرد " آخرين" مجرد أفراد؟ مُتفرقين وليســوا مؤسســات احتكارية استعمارية لا تستغل الفرد فقط، بل تستغل شــعوبًا بأكملها من خلال دولتها، وكأنما يريد هذا الكتاب في الفلسفة أن يقنع الطلبة بأن استغلال الفرد في الدولة الرأسمالية أهون وأخف وطأة من استغلال في الدولة الشيوعية. وهــو بهــذا كذلك يريد يؤكد أن ثمة استغلالاً هنا، كما أن ثمة اســتغلالاً هناك ولا فرق بينهما اللهم إلا الفرق بين استغلال "الآخرين" للفرد في الدولة الرأسمالية، واستغلال الدولة الشيوعية للفرد، وهو استغلال أبشع وأشد ضراوة، وبهــذا يُبــيضّ الكتــاب صفحة الدولة الرأسمالية، ويخفي دلالتها الطبقية ووظيفتهــا الاجتماعية في الوقت الذي يشوه الدلالة الطبقية والوظيفيــة الاجتماعية للدولة الشيوعية. وقد يهون الأمر لو أن الكتــاب حاول أن يقف موقفًا نقديًا من مدارس الفلسفة الأخرى ولــم يخص الماركسية وحدها بهذه الفقرة النقدية الوحيدة الفذة، وقد يهون الأمر كذلك لو وقف الكتاب عند هذا الحد، أو حاول أن يقارن بين ما يراه من نواقص في الماركسية، بما يراه مــن كمالات في وثيقــة مــن وثائقنــا الفكريــة – السياســية –

الاجتماعية المصرية أو العربية، كما فعل الكتاب السابق عندما عارض الماركسية في موقفها من الحرية السياسية – بحسب رأيه – وعارض معها الوجودية والماركسية بمفهوم الحرية في ميثاق العمل الوطني في مصر. ولكن هذا الكتاب لا يفعل هذا، وإنما يسارع بتقديم البديل الكامل للماركسية، البديل الخالص من كل نقيصة. وهو بديل بعيد عن كل هذا، فما أن ينتهي الكتاب من نقد الماركسية حتى يقوم بعرض الفلسفة البرجماتية الذي سبق أن قال الكتاب في مقدمته، أنها متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي، فإذًا بكل النواقص التي وجدناها في الماركسية، نجد نقيضها في عرض الكتاب للبرجماتية الأمريكية. فالبرجماتية منهج عملي تجريبي لن يجعل من النظريات إجابات نهائية، بل هي أدوات يستعان بها لتغيير العالم، وهي منهج متجه نحو المستقبل نحو النتائج والآثار بصرف النظر عن المبادئ الأولى الثابتة والمقولات، ولهذا فالحقائق والقيم متغيرة بتغير الخبرة الإنسانية ومرحلة التقدم العلمي. وقيمة أي فكرة تعتمد على نتائج تطبيقها وصحتها عمليًا، فالبرجماتية تعارض الميتافيزيقا والفلسفات النظرية والفروض الوهمية، وفضلاً عن هذا فهي تؤكد على

أهمية العقل، وتؤمن بقيمة الفرد كما تؤمن بالديمقراطية وترى أن الكون والعالم في تغير وصيرورة.. إلخ.. إلخ[1] فهل هناك أجمل وأنبل وأنفع من فلسفة كهذا!! طبعًا ليس المجال هنا مناقشة حقيقة البرجماتية التي تُغيّبها كذلك الفقرات السابقة التي تلخص ما يقول الكتاب عن البرجماتية. فالحديث يطول لو أردنا أن نعرض للفرق بين النزعة الفردية التي تتسم بها البرجماتية، وبين احترام الفرد، أو بين النظرة العملية الإجرائية التجزئية التكنولوجية التي تتبناها هذه المدرسة، وبين الرؤية العقلانية العلمية، أو بين الليبرالية السياسية في إطار سيطرة الدولة الرأسمالية وبين الديمقراطية الحقيقية، أو بين النفعية الذاتية التي تعبر عن أيديولوجية النظام الاجتماعي الأمريكي، وسياسته الاستغلالية الرجعية وبين النفعية الموضوعية الإنسانية والرؤية التغييرية التقدمية للعالم، وليس المجال هنا مجال مناقشة كل هذه القضايا البالغة الأهمية، ولسنا هنا في معرض خصومة فكرية، وإنما في مجال كشف دلالة منهج دراسي في الفلسفة في مرحلة السبعينات من تاريخ مصر، إن البرجماتية في هذا الكتاب

---

[1] المرجع السابق: راجع صفحات 106 إلى 108.

لا تقدم فحسب كبديل للماركسية، بل تقدم في الحقيقة كمنهج شامل للرؤية الشاملة لكل الفلسفات. إنها تقدم على نحو يكاد يكون تبشيريًا. وليست القضية هنا أن - د. زكي نجيب ممن يتبنون هذه الفلسفة، ويبشرون بها في كتبه ومقالاته العديدة منذ سنوات، فهذا حقه وهذه حريته التي نحترمها، وندافع عنها. وإنما القضية ذات الدلالة العميقة أن تصبح هذه الفلسفة؛ هي الفلسفة التي يبشر بها كتاب الفلسفة المقرر تقريرًا رسميًا على الآلاف من طلبة السنة النهائية من المرحلة الثانوية القسم الأدبي.

ولكن.. لماذا لا تكون هذه الفلسفة البرجماتية، بل هذا الكتاب كله بمنهجه اللا تاريخي وبتوفيقيته التلفيقية، ومعاداته الفجة للماركسية وطمسه وتغييبه للإشكالية الفلسفية، ثم أخيرًا وأساسًا ببراجماتيته التبشرية؛ هو التعبير النظري الدقيق والصحيح عن مرحلة السبعينات المستمرة في تاريخ مصر، هذه المرحلة التي صدر فيها هذا الكتاب؟! إنه كتابها الأيديولوجي، كذلك إلى طلبة الفلسفة في نهاية المرحلة الثانوية.

تعليق آخر:

ثلاثة نصوص في موضوع واحد هو الفلسفة تأريخًا وعرضًا لمسائلها المختلفة، وثلاثة مواقف مختلفة من هذا الموضوع الواحد. وهو اختلاف لا ينجم فحسب عن مجرد الاختلاف الذاتي بين كاتبي هذه النصوص الثلاثة، وإنما هو كذلك اختلاف موضوعي بتوافق ويترافق – كما رأينا – مع اختلاف المراحل الثلاث التي صدرت فيها، عنها، هذه النصوص الثلاثة. فلكل مرحلة كتابها، ولكل سلطة أيديولوجيتها. ورغم أننا نفتقد التاريخية في منهج كتابة هذه النصوص الثلاثة، فإن الاختلاف بينها يجسد بها تاريخية الفكر الفلسفي التي تفتقدها فيها. إن اختلاف هذه النصوص فيما بينها هو نفسه تاريخيتها. لأن اختلافها هو اتفاقها مع ملابسات صدورها. وهذه هي تاريخيتها التي لم نفرضها فرضًا عليها، وإنما نستقرئها في اختلافها واتفاقها. اختلاف بين النصوص الثلاثة: فالنص الأول يغلب عليه طابع ديني ماهوي؛ يكاد يجعل من الفكر الفلسفي توفيقًا لمفاهيم ثابتة نهائية. والنص الثاني يغلب عليه طابع الاستعلاء القومي، والنص الثالث يغلب عليه الطابع البرجماتي. فإلى أي حد يعني هذا الاختلاف بين النصوص اتفاقًا مع ملابسات صدورها؟

النص الأول كتبته مصر الرسمية فيما قبل عـام ١٩٥٢؛ أي مصر الملكية والإقطاع والاحتلال البريطـاني، والـنص دعوة إلى التماثلية الفكرية، والامتثالية الاجتماعية لم يـذكر النص كلمة واحدة عن الملكيـة أو الإقطـاع أو الاحـتلال البريطاني، ولكنه بدعوته تلك ألم يقل كلمتهم فـي مواجهـة نص آخر، كان يرفض التماثلية والامتثالية، نص كانت تحتدم به مصر غير الرسمية آنذاك؟!

والنص الثاني كتبته كذلك مصر الرسمية، ولكنها مصـر ثورة ١٩٥٢، مصـر الاسـتقلال الـوطني والتطلـع إلـى الاشتراكية والوحدة القومية. والنص دعوة قومية تحريريـة تقدمية، ولكنه نص استعلائي تشوبه رؤية مثالية توفيقية، ولم يكن يخفي انتماءه المباشر للنص الرسمي[1] الذي يستمد منه منطقه ورؤيته. ولم يكن اسـتعلاؤه ومثاليتـه وتوفيقيتـه إلا صدىً لاستعلاء هذا النص الرسمي ومثاليته وتوفيقيته.

---

[1] لا أقصد بالنص الرسمي هنا مجرد ميثاق العمل الـوطني، وإنمـا النص المعبر عن المرحلة بشكل عام.

والنص الثالث كتبته كذلك مصر الرسمية، ولكنها مصر الثورة المضادة، مصر الانتكاس على قيم ثورة ١٩٥٢، قيم التحرر والاشتراكية والوحدة القومية، مصر كامب دافيد والانفتاح الاقتصادي والتبعية الأمريكية. والنص يقدم بل يبشر بالبرجماتية كرؤية شاملة وكمنهج شامل، والنص نفسه يذكر أن "البرجماتية متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي" والبرجماتية في الحقيقة هي "الرؤية الأمريكية للحياة" التي تسعى السياسة الأمريكية بمختلف الوسائل الإعلامية والثقافية والاقتصادية إشاعتها في العالم أجمع تنميطًا أمريكيًا للثقافة العالمية دعمًا للسيطرة الأمريكية[١] على العالم. أليست تتفق دعوة هذا النص الفلسفي مع هذا الانتماء الجديد لمصر الرسمية منذ السبعينات؟

---

[١] **ما أخطر التفاصيل التي يعرضها في هذا الشأن كتاب جدير بأن يترجم إلى العربية هو:**

Yve Eudes: La Conquête des Esprits: Maspero. 1982.

وهكذا تختلف النصوص الفلسفية الثلاثة فيما بينها، لأنها تتفق مع ملابسات صدورها المختلفة، ولأن كلا منها يعبر تعبيرًا أيديولوجيا عن بنية سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية معينة، وبالتالي فهو يدعمها ويكرسها ويعيد إنتاجها باستمرار فاعليته في عقول آلاف من الشباب الذين يتأهبون لحمل مسئولياتهم في المجتمع. ولست أقصد بالتعبير الأيديولوجي المطابقة الحرفية أو المظهرية، وإنما أقصد التعبير بالبنية الخاصة للفلسفة تعبيرًا وظيفيًا لخدمة هذه البنية السياسية أو تلك على نحو غير مباشر.

ولكن. ألم نتبين في عرضنا التحليلي السابق للمؤشرات الأساسية في هذه النصوص الثلاثة، أنه إلى جانب. ما بينها من خلاف واختلاف، فما أكثر ما بينها من ظواهر الاتفاق؟ ونتساءل: ألا يخلخل هذا من معادلتنا السابقة؟ فلقد قلنا أن النصوص الثلاثة تختلف فيما بينها، لأنها تتفق مع ملابسات صدورها المختلفة فكيف يستقيم القول بعد ذلك بأن النصوص الثلاثة تتفق فيما بينها برغم اختلاف ملابسات صدورها؟! ألا يعني هذا الاتفاق الفكري بين النصوص "اتفاقًا ما" كذلك بين تلك الملابسات المختلفة التي صدرت فيها، عنها!؟ فأي اتفاق

هذا بين تلك الملابسات المختلفة؟ فلنتأمل أولاً ما بين هذه النصوص من اتفاق فكري، سبق أن لاحظناه في تحليلنا السابق للمؤشرات الأساسية لهذه النصوص، قبل أن نحاول التعرف على "الاتفاق" بين الملابسات المختلفة إن كان ثمة اتفاق بينها.

هناك اتفاق واضح بين النص الأول والنص الثالث خاصة فيما يتعلق ببروز الرؤية الدينية والنزعة التوفيقية، فضلاً عن تغييب الإشكال الفلسفي، وتسطيح الخلافات الفكرية والتمسك بموقف محافظ بالنسبة إلى القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية السائدة. على أن النص الثاني وإن تميز عن النصين الآخرين برؤية قومية تقدمية بارزة، إلا أن رؤيته يشوبها مفهوم تجريدي للتغير الاجتماعي، يشترك فيه مع النص الثالث، برغم اختلافهما. ولهذا يسقط النص الثاني في موقف توفيقي تلفيقي يكاد يُسوى فيه بين التيارات الفلسفية الثلاثة، الماركسية والوجودية والبرجماتية، وإن غلف موقفه هذا بغلالة مثالية استعلائية. ولهذا فبرغم تميزه القومي والتقدمي؛ فهو يلتقي مع النصين الآخرين في النزعة التوفيقية، فضلاً عن موقف ديني وأخلاقي محافظ إلى حد ما.

ولعلنا نجد اتفاقًا بين النصوص الثلاثة حول الموقف من المادية والماركسية، وإن وجدنا اختلافًا فيما بينها وتمايزًا كذلك. ففي النص الأول رفض للمادية وتشويه أخلاقي لها في عبارات عابرة، على أن النص في مجمل توجهه الفكري يتضمن رفضًا للمادية بشكل عام. أما النص الثاني فلا يرفض المادية، وإنما يرفض الاقتصار عليها، وإن كان لا يتبين حقيقتها بشكل موضوعي. على أنه ينتقد الماركسية فيما يتعلق – كما يرى – بدموية منهجها وعدم احتفالها بالفرد وبالديمقراطية السياسية، اكتفاءً بالديمقراطية الاجتماعية. أما النص الثالث فيخصص فقرة نقدية كاملة – فريدة في الكتاب كله – يتفقد فيها الماركسية انتقادًا كاملاً شاملاً دون أن يعرض لحقيقتها عرضًا موضوعيًا. وهكذا يختلف الموقف من الماركسية والمادية عامة بين النصوص الثلاثة. ولكن هذه النصوص تتفق فيما بينها – رغم هذا الاختلاف – على نقد المادية بشكل عام والماركسية بشكل خاص.

على أننا نتبين في النصوص الثلاثة رؤية لا تاريخية للفكر الفلسفي، وإن وجدنا إشارات عابرة في هذه الفقرة، أو تلك عن تاريخية الفكر، ولكنها لا توظف توظيفًا منهجيًا في أي من النصوص الثلاثة.

وبالرغم من أن النص الثاني والثالث يختلفان اختلافًا حادًا حول البرجماتية، فالنص الثالث يتبناها، بل يكاد يبشر بها، على حين أن النص الثاني يدينها باعتبارها تعبيرًا عن الرأسمالية الأمريكية، وأداة منهجية في المنطق العملي للاستعمار الأمريكي.. بالرغم من هذا، فإن النص الثاني في تحليله للبرجماتية يكاد يتبنى كذلك بعض مفاهيمها، وفضلاً عن هذا فإن النصين يتفقان فيما يشبه التقييم الايجابي للفلسفة الوجودية.

ونعود مرة أخرى للسؤال الذي سبق أن طرحناه، وهو كيف نفسر نقاط الاتفاق بين هذه النصوص الثلاثة رغم تعبيرها عن أبنية ومُلابسات سياسية، واجتماعية وفكرية مختلفة!؟ إن هذا لا يُفضي بنا إلى القول بإلغاء الاختلاف بين تلك المراحل والمُلابسات الثلاث التي صدرت عنها هذه النصوص الثلاثة. فهناك اختلاف واضح بين أبنية هذه

المراحل الثلاث، سياسيًا كان هذا الاختلاف أو اقتصاديًا، أو اجتماعيًا أو فكريًا. وليس هنا مجال للتفصيل في هذا. على أن هذا الاتفاق الفكري بين بعض عناصر تلك النصوص الثلاثة قد يعني – على الأقل – وجود جذر فكري متصل مشترك بينها رغم ما بينها من اختلاف بنيوي! ولكن ماذا يعني هذا الجذر الفكري المشترك؟ هل يعني استمرار التأثير الأيديولوجي السائد في المرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ في المرحلة الجديدة لهذه الثورة، وفي أيديولوجيتها رغم ما بين المرحلتين من اختلاف – ثم استمرار هذه الأيديولوجية نفسها على نحو جديد في مرحلة السبعينات؟ أم أن الأمر لا يقف عند حدود مجرد التأثير الأيديولوجي، بل يعبر عن استمرار بعض الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية السابقة على ثورة ١٩٥٢ في مرحلة الثورة الجديدة فضلاً عن مرحلة السبعينات؟ فهذه الأبنية هي التي تُفرز الجَّذر الأيديولوجي المشترك بين هذه المراحل الثلاث. فبرغم قوانين تصفية الملكيات الزراعية الكبيرة في المرحلة الناصرية، فإن المسألة الزراعية لم تحل حلاً جذريًا، بل ظلت ونمت الملكية الكبيرة. وبرغم السقف الذي حاولت به

هذه المرحلة أن تحدّ من مستوى الملكية الرأسمالية، فإن قوانين العملية الرأسمالية ظلت تعمل، وبرغم العداء للإمبريالية والالتزام بقضية الوحدة العربية؛ فإن الديمقراطية لم تتوفر بشكل كافٍ يتيح لجماهير الشعب المشاركة الواعية المنظمة في تغذية هذه المشروعات، وهذه المواقف وحمايتها وتطويرها. ومن قلب هذه النواقص خرجت المرحلة الثالثة مرحلة السبعينات، مرحلة الانتكاس على كل هذه المشروعات والمواقف وبتعبير آخر، أن جوهر البنية الاقتصادية والاجتماعية لم يتغير جذريًا في المرحلة الثانية – رغم ما أصابه من تغيير عميق سرعان ما أجهض في المرحلة الثالثة... وليس الجذر الفكري المشترك طوال هذه المراحل الثلاث رغم اختلافها، إلا نتيجة إفراز هذه البنية الاقتصادية والاجتماعية التي لم تتغير جذريًا.

هل نعتبر هذا إجابة شافية على سؤالنا حول سر الاتفاق بين النصوص الثلاثة في بعض النقاط، رغم اختلاف الملابسات التي صدرت عنها؟ ما أعتقد ذلك. إنها مجرد فرض تمهيدي يدعونا إلى مزيد من الدراسة والبحث، لا بتحليل أعمق فحسب لهذه النصوص الثلاثة، بل بتحليل نقدي شامل للنصوص الفكرية المدرسية والجامعية والرسمية

عامة في سياقها الموضوعي طوال التاريخ المصري المعاصر، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل حتى اليوم، بل لن تستكمل الإجابة على هذا السؤال دقتها وموضوعيتها إذا لم تتسع كذلك لتحليل هذه النصوص الفكرية طوال هذه الفترة في مختلف البلاد العربية، كذلك فلعلنا نكتشف وراء مظاهر الاختلاف والاتفاق، جذورًا أعمق تهدينا إلى التعرف على الملامح الحقيقية للإشكال الفكري في خريطة ثقافتنا العربية المعاصرة، بل في خريطة أوضاعنا العربية عامة. ذلك أنني أتجاسر في حدود هذا الفرض التمهيدي – بالقول بأن تلك السمات المشتركة والمختلفة التي تبيناها في تحليلنا لتلك النصوص الثلاثة تكاد أن تكون هي السمات المشتركة كذلك على نحو أو آخر – وبمستوى أو بآخر – في الأيديولوجية العربية السائدة رسميًا اليوم في مختلف البلاد العربية. إن الاتجاهات الماهوية والدينية والامتثالية والتوفيقية والقومية المثالية، واللاعقلانية والوضعية الإجرائية واللا تاريخية هي بعض ما تفيض بها الأجهزة الأيديولوجية للأنظمة العربية عامة، وتتجسد في كتابات أيديولوجييها.

ما أحب أن أذكر أسماء، حسبي أن أشير على تلك الاتجاهات الرسمية السائدة فكرًا وممارسة. على أنه في مواجهة هذه الاتجاهات الرسمية السائدة تنمو وترتفع قامات فكرية أخرى واعدة تختلف وتتنوع إضافاتها، ولكنها تتسم بالحس التاريخي والمنهج العقلاني الموضوعي، والرؤية العلمية النقدية، والتوجه القومي الديمقراطي وروح الاجتهاد والتجديد، وحسبي أن أشير إلى بعضها مثل عبد الله العروي، وحسين مروة، وخليل أحمد خليل، ومهدي عامل، ومحمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، وجلال صادق العظم، وفؤاد زكريا وهادي العلوي، ومحمود إسماعيل، وسالم يفوت ومحمد أمليل، وناصيف نصار، وحسام الألوسي وغيرهم ممن يشكلون مستقبل الفكر العربي الخلاق، على اختلاف اجتهاداتهم واتجاهاتهم ومناهجهم.

إن دراسة الفكر العربي المعاصر، دراسة شاملة بمنهج عقلاني موضوعي نقدي عبر نصوصه الرسمية السائدة ونصوصه غير الرسمية، وعبر أيديولوجييه الرسميين وغير الرسميين، هي أبرز مهمة تواجه اليوم المفكرين العرب عامة، والمشتغلين بالفلسفة منهم خاصة، وذلك للتصدي

لجذور التخلف النكوصي والاغتراب والخنوع والاستسلام والتسطح التي تغذيها الاتجاهات الأيديولوجية الرسمية السائدة، ولتسويد روح العقلانية النقد والإبداع والجسارة في فكرنا العربي المعاصر التي لن تتحقق تحققًا صحيحًا إلا بتغير البنية الاجتماعية والاقتصادية المتخلفة التابعة نفسها. إن معركتنا معركة فكرية، ولكنها ليست معركة فكرية تأملية، ولكنها فكرية تغييرية تثويرية كذلك. هذا هو الدور الحقيقي للفكر العلمي والفكر التقدمي عامة.

وأرجو أن يكون مؤتمرنا الفلسفي هنا خطوة موفقة في هذا الطريق.

(١) أنور عبد الملك ومشروعه الحضاري لتغيير العالم(*)؟

في ديسمبر الماضي، كان لي حظ المشاركة في مـؤتمر انعقد في عمان بالأردن، حول الوضع الراهن للفلسـفة فـي بلادنا العربية.

وبالرغم من الطابع النظري والمتخصص للأبحاث التـي قدمت في المؤتمر، وللمداخلات التي جـرت خـلال فتـرة انعقاده، فلم تكن هذه الأبحاث بعيدة عن الهموم والإشـكالات التي تَزخر بها الأوضاع العربية الراهنة. ولهذا كـان مـن الطبيعي أن يحتدم في المؤتمر حوار، بل صراع فكري، كاد يبلغ أحياناً مستوى بالغ العنف، ولكن دون خروج عن وقـار المؤتمر وجديته.

وأذكر أنني ما توقفت عن مناقشة بحث من الأبحـاث أو التعقيب على تعقيب من التعقيبات، اللهم إلا بالنسبة إلى بحث واحد فقط هو بحث لـ د. أنور عبد الملك. ولم يكن ذلك عن

(*) جريدة القبس الكويتية في 1/9/1984.

موافقة على بحثه، أو مطابقة بين أفكاره وأفكاري، بل على العكس من ذلك تمامًا. فما اختلفت مع بحث قدم في هذا المؤتمر بقدر اختلافي مع بحث د. عبد الملك، ومع بحث آخر يكاد يتضمن الاتجاه نفسه، هو بحث د. حسن حنفي، ولقد عقبت على بحث د. حنفي، ولكن امتنعت عامدًا عن مناقشة بحث د. عبد الملك، وكان وراء هذا قصة، فمنذ ما يقرب من سنوات عشر، شاركت مع د. عبد الملك في مؤتمر بالكويت حول أزمة الحضارة العربية، واتخذت مشاركتي في المؤتمر شكل التعقيب على بحث للدكتور عبد الملك حول مفهوم الخصوصية. ولقد حرصت في تعقيبي على إبراز ما بين د. عبد الملك وبيني من صداقة تمتد إلى سنوات، وعلى الإشادة بما يتسم به د. عبد الملك من علم ووطنية، على أن ذلك لم يحل بالطبع دون أن أتناول بالنقد مفهومه عن الخصوصية. وما أريد أن أدخل في تفاصيل هذا الحوار القديم، ولكن حسبي أن أشير إلى أنني رأيت في مفهومه تجريدًا غير موضوعي وغير تاريخي وغير طبقي. وكان رد فعله على نقدي موقفًا لم أكن أتوقعه. لم يناقش ما قدمته من حجج، بل اكتفى بإعلان اختلافه معي، ثم لم يلبث أن ترك المؤتمر وغادر الكويت غاضبًا! وكانت قطيعة بيننا حرصت

جاهدًا أن أضع لها. على أن الذي عمق هذه القطيعة بيننا هو اختلاف موقفنا من المرحلة الساداتية التي أخذ منها د. عبد الملك – آنذاك – جانب المساندة والتأييد. وطوال السنوات التالية، حدث أن التقينا أو تهاتفنا على نحو عابر، محتفظين بخيط رفيع من تلك الصداقة القديمة. على أني كنت أتابع بعض ما ينشره من مقالات في بعض الجرائد والمجلات العربية، وكنت أتبين فيما يكتب المنهج التجريدي نفسه غير التاريخي في تناوله لمختلف قضايانا الاجتماعية والسياسية والفكرية، بل لاحظت أنه يكاد يكرر نفسه في أغلب ما يكتب، وما كنت أستشعر أصداء في حياتنا الثقافية العربية لما يكتب. ولهذا حرصت على أن أتجنب الحوار معه مستبقيًا ذلك الخيط الرفيع بيننا.

وفي المؤتمر الفلسفي بعمان، لم أفاجأ ببحثه، بل رأيته تكرارًا لما سبق أن كتبه ونشره عشرات المرات. ولهذا أثرت الصمت في ذهني أطياف ما حدث بيننا في الكويت منذ عشر سنوات، على أني انتقدت نفسي بعد ذلك على هذا الموقف السلبي وقلت لنفسي إن مراعاة حساسية إنسان مهما كان لا ينبغي أن تكون على حساب الحقيقة، حتى لو كان ذلك بين جدران أربعة صماء!

على أن د. عبد الملك لم يعد يعبر عن رأيه في مـؤتمر مغلق أو كتاب لا يقرؤه إلا قلة مـن المتخصصـين، فمنـذ عودتي إلى مصر منذ بضعة أسابيع صادفتني كتابات د. عبد الملك وآراؤه – التي أعرفها – في أكثر من مجلـة وكتـاب وجريدة، لعل أبرزها كتاب له باسم "ريح الشرق" صدر عن دار المستقبل العربي، وحديث مسـتفيض لـه فـي مجلـة المصور، ومقال في مجلة "اليوم السابع"، وحديث آخر فـي جريدة قاهرية إلى غير ذلك.

ومنذ أيام كنت أشارك في نادي المحامين بالقـاهرة فـي ندوة حول ثورة ٢٣ يوليو، فسألني أحـد الحاضـرين فـي نهايتها عن رأيي فيما يكتبه د. عبد الملك حول دور الجـيش في التاريخ المصري. وهكذا وجدت من واجبـي أن أقطـع صمتي، لأعبر عما أرى أنه الصدق والحق، ولو كان ذلـك على حساب بقية الخيط الرفيع الذي لا يزال قائمًا بين د. عبد الملك وبيني. ذلك أن المحنة التي يعانيهـا وطننـا العربـي لا تتمثل في هذه الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية التي تتسم بالتبعية والتخلف، وإنما تتمثل كذلك فـي تيارات فكرية ضبابية تغفل أو تتغافـل عـن حقيقـة هـذه الأوضاع، أو تسعى لمعالجة هذه الأوضاع معالجة هي فـي الواقع تبرير وتكريس لهذه الأوضاع نفسها.

على أنه في قلب هذه المحنة، محنة الأوضاع والأفكار تبرز اجتهادات فكرية أمينة جادة تتصدى لهذه المحنة، وتسعى لتقديم حلول موضوعية شجاعة بديلة لها. فأين يقف فكر د. عبد الملك من هذا؟ ما أريد أن أسبق الحكم أو أفرض رأيي منذ البداية، وإنما أترك الكلمة أولاً للدكتور عبد الملك نفسه.

وكلمة د. عبد الملك ليست في الحقيقة كلمة جزئية، تتعلق بجزئيات أوضاعنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وإنما هي – كما يقول – دعوة إلى مشروع حضاري جديد للبشرية كلها، لا للأمة العربية وحدها، وإن كان المشروع الحضاري العربي في قلب هذا المشروع الشامل الذي يخطط لمستقبل الحضارة الإنسانية كلها، فما هي ملامح هذا المشروع الحضاري الجديد؟ إنها بتعبير رمزي "ريح الشرق" إن الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي قد أخذ يفقد المبادرة التاريخية التي كانت بين يديه منذ القرن الخامس عشر حتى اتفاقية يالتا عام ١٩٤٥. ففي هذه الاتفاقية تم تقسيم العالم بين الدولتين الأعظم، وتكرست الهيمنة الغربية على العالم، حقًا لقد احتدمت الحرب الباردة بينهما، ولكن

سرعان ما انتهى الأمر بينهما إلى "الوفاق" وإلى "التعاون العضوي" وأخذت "مخالب الوفاق" – على حد تعبيره – تفرض حساباتها الخاصة بالقوة. على أنه برغم هذا فإن الغرب يفقد مبادرته التاريخية، فبين عام ١٩٤٩.. (انتصار الثورة الصينية) وعام ١٩٧٣ (حرب أكتوبر) بدأ التغيير العظيم، تغيير العالم، وأخذ الشرق يتبوأ مكانة المبادرة التاريخية بعد بداية انتزاعها من الغرب. ولكن ما هو هذا الشرق؟ إنه دوائر ثلاث متداخلة متجاورة متفاعلة، ثلاث دوائر حضارية ثقافية الأولى هي الدائرة العربية الإسلامية، وتمتد من المغرب غربًا حتى الفيليبين شرقًا، وتتخذ شكل الإسلام دينًا ودولة، والدائرة الثانية هي الدائرة الحضارية الهندية – الآرية والدائرة الثالثة هي الدائرة: الصينية اليابانية الآسيوية.

هذه الدوائر الحضارية الثقافية الثلاث تختلف اختلافًا حضاريًا وثقافيًا مع الحضارة الغربية بشقيها الرأسمالي والاشتراكي، إنها تختلف عن هذه الحضارة الغربية في مفهومها عن الزمن، والصيرورة التاريخية، وترفض فكرة التناقض والتصارع، ففي الحضارات الشرقية ليس الزمن أداة

تحليلية عملية عقلانية كما هو الشأن في الحضارة الغربيـــة، بل هو رؤية كلية شاملة مركبة غير تحليلية، وفي الحضارات الشرقية يتم الحفاظ على النقيضين دون تفجير للصراع بينهما شأن الحضارة الغربية. نجد ذلك – كما يقول د. عبد الملك – في فلسفة الصين التقليدية كما نجده في الإسلام. ففي الإسلام تتحقق وحدة الأمة على عكس اللاهوت الكاثوليكي الذي عنه نبعث محاكم التفتيش، بينما اجتمعت شعوب وديانات كثيـــرة في إطار التسامح الإسلامي عبر الأجيال. وهكذا يقف الشرق بحضارته في مواجهة الحضارة الغربية، يقف كمركز قـــوة جديدة في مواجهة الهيمنة الغربية بشقيها.

ولهذا فمهمتنا التاريخية لا تقف عنـــد حـــدود اقتصـــادية اجتماعية، أو حدود سياسية أيديولوجية، فالقضية ليست قضية تنوير أو تقدم أو تنمية أو علمانية، فهذه حدود قاصرة، بـــل هي قضية نهضة حضارية شاملة تقوم بها" ريح الشرق" في مواجهة الهيمنة الغربية. إن الغرب الرأســمالي يحــاول أن يكرس هيمنته معرقلاً كـــل جهـــد لاســتقلال دول الشـــرق وتحررها من تبعيتها له. والغرب الاشتراكي يواصل السياسة نفسها وإن اختلفت الأساليب. فالسياسة الرســمية الســوفيتية

على سبيل المثال "لا يمكنها – على حد تعبير د. عبد الملك – أن توطن نفسها على قبول قيام دولة عربية حديثة وموحدة وقوية ومتقدمة بزعامة مصر "بل إن الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي يسهم في تأجيج الحرب الإيرانية العراقية – لماذا؟ لضرب اليابان وحرمانها من بترول الشرق الأوسط! مصدرها الوحيد لجهازها الصناعي الجبار. ولكن اليابان ليست الهدف وحدها. وأن الهدف ضرب الصين كذلك، ذلك أن اليابان هي العامل الرئيسي لتحديث الصين! على أن الهدف الأكبر من تأجيج الحرب الإيرانية العراقية هو ضرب ريح الشرق، ضرب الحضارة الشرقية في مركز من أهم مراكز قوتها: الحضارة الصينية – اليابانية – الآسيوية.

على أن هذه الحضارة الشرقية تتسع وتتسع عند د. عبد الملك، وتخرج عن حدودها الجغرافية الشرقية؛ لتشمل القارة الإفريقية، ودول أميركا اللاتينية. أو بتعبير آخر تشمل دول عدم الانحياز ودول باندونج، أو ما يسمى بالعالم الثالث، بل يكاد مؤتمر باندونج أن يصبح الرمز الحي بل التجسيد الحي "لريح الشرق" للنهضة الحضارية الجديدة في مواجهة الهيمنة الغربية. إنها إذن تكتل عالمي جديد يجمع

دولة رأسمالية صناعية متطورة جدًا مثل اليابان، ودولة اشتراكية مثل الصين ودولاً نامية، وإن اختلف بنيتها الاقتصادية واختلف توجهها التنوع السياسي والأيديولوجي، ولكن على الرغم من هذا التنوع والاختلاف الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي داخل هذا التكتل العالمي الحضاري فإن د. عبد الملك عندما يتحدث عن الدائرة العربية الإسلامية داخل هذا التكتل يكاد يقصر أيديولوجيتها على بُعد واحد هو ما يسميه بالإسلام السياسي مستبعدًا أي بُعد أيديولوجي آخر. إن الإسلام السياسي – كما يقول – هو قوة تغيير وتطوير بين الجماهير الشعبية في كل العالم الإسلامي من المحيط الأطلسي، من المغرب إلى بحر الصين جنوب الفيليبين، على أن الإسلام عنده ليس مجرد دين بل هو – على حد قوله – نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعي والرخاء الجماهيري، وبهذه الطبيعة العامة للإسلام لم يعد معه مكان لأية فلسفة سياسية أخرى سواء كانت الفلسفة الليبرالية للبرجوازية الوطنية، أو فلسفة الماركسيين الغربيين، وبذلك يصبح من الواجب أن يكون الفكر القومي التقدمي في إطار الإسلام الحضاري والسياسي! ومعنى هذا كما يوضح

هو نفسه أن الإسلام السياسي والحضاري ليس مجرد مصدر يمكن أخذ بعضه لمجانسته مع الفكر التقدمي العادي سواء كان فكر الماركسية أو فكرًا اشتراكيًا آخر. إن الإسلام السياسي والحضاري يؤلف الإطار الرئيسي الذي يتوجب على الفكر التقدمي. أخذ عناصره منه. إنه إذن يكاد يقصر كل اجتهاد سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي على ما يسميه بالإسلام السياسي والحضاري، دون أن يفصح عن المعالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذا الإسلام السياسي. على أن الأمر الوحيد الذي يفصح عنه، هو الأداة لتحقيق هذا المشروع الحضاري في المجال العربي الإسلامي. إنه الجبهة الوطنية المتحدة التي تفسح صفوفها لأوسع قطاعات من السكان على أساس الإخوة القومية الحضارية، وتكون فوق التفرقة والصراعات الطبقية، وذلك تمشيًا مع الطبيعة الخاصة للحضارة الشرقية عامة، والإسلام بوجه خاص من حيث رفض فكرة التناقض والتصارع الطبقي حرصًا على الوحدة والتسامح.

هذه باختصار شديد، وبكلمات د. عبد الملك نفسه، في أغلب الأحيان، عناصر مشروعه الحضاري لتحقيق نهضة عربية إسلامية في قلب مشروع حضاري أشمل لإنهاء الهيمنة الغربية وتغيير العالم.

ولكن ما علاقة هذا كله بالوضع العربي الراهن؟ إن حرب أكتوبر ١٩٧٣، كما سبق أن ذكرنا هي بُعد من أبعاد بداية التغيير العالمي؛ لأخذ المبادرة التاريخية من أيدي الهيمنة الغربية. وما حدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ هو مجرد محاصرة الغرب لنتائجها العظيمة، حقًا، إن مصر اليوم في حالة "احتجاب" لا أكثر، ولكن لا يمكن القول بأنها في حالة أزمة، ولهذا يقول في ندوة في مجلة المصور "إيماني أن مصر ليست في أزمة. لا توجد في مصر أزمة بمعنى الكلمة. وفي تقديري أننا في مواجهة أو إن أردت في حرب حضارية.. والمواجهة الحضارية تستمر أجيالاً وعصورًا فيها فترات تحرك إيجابي، وفترات تحرك سلبي فيها فترات فتح وغزو وفيها فترات تقدم وفترات انكسار... مصر ليست في أزمة. لو كنا في أزمة لما تفردنا بدخول ست حروب في ٢٥ سنة. ٤٨ و ٥٦ و ٦٧ و ٧٣ وحرب اليمن وأعظم حروب مصر: حرب الاستنزاف التي مهدت لعبور أكتوبر.

فهل هذا شعب يعيش أزمة أو متأزم؟ شعب يبني وينجب ويعلم ويناقش. أية أزمة إذن؟" ثم يقول" نحن الآن نعيش فترة سالبة، فترة لا نستطيع فيها تعبئة الطاقات العاملة والكامنة.. لغياب النظام الديمقراطي لفترة طويلة جدًا. والآن فقط نحن على مشارف هذا النظام... ونحن نقيمه الآن..." ولكن د. عبد الملك وإن نفى وجود أزمة – وإن كان نفيه هذا مقتصرًا على الشعب فحسب دون أن يشير إلى السلطة أو النظام أو السياسيات الممارسة – فإنه يعترف بوجود ما يسميه أزمة التحرك المصري، ويضرب أمثلة على هذه الأزمة بإقامة فنادق لوكس على ضفاف النيل بما يشوه معالم العمران في القاهرة، وبتفاقم أزمة السكان والمواصلات وزيادة نسبة التلوث والضجيج وتعدد آلاف البوتيكات والابتزاز الاستهلاكي "هذه هي حدود أزمة التحرك المصري، ولكنه في النهاية يعبر عن تفاؤله بالتحرك المصري الذي يقوده – على حد تعبيره – "على أرفع مستوى من الجدارة والشجاعة والتحضر الرئيس محمد حسني مبارك لكي تستعيد مصر مكانتها في قلب الدوائر الثلاث: العربية – الأفريقية – الآسيوية ـــ الإسلامية؛ أي في قلب نهضة شعوب الشرق"

وفي بحثه الذي قدمه لمؤتمر الفلسفة في عمان في ديسمبر الماضي، يعرض لقضية الأزمة على المستوى العري لا المستوى المصري فحسب، وينفيها كذلك. إنه يتابع ما تم وتحقق خلال السنوات الخمسين الماضية من منجزات على المستوى العربي سواء في المجال الصناعي أو الزراعي أو التعليمي أو الثقافي أو العسكري أو المجالات الاجتماعية، ليتساءل – مستنكرًا – في النهاية عن هذا الشعور المتصاعد بالأزمة بين صفوف المفكرين على وجه التخصيص؟ وإذا كانت هناك أزمة فهي في رأيه ليست أزمتنا، بل هي أزمة الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي. وبهذه الرؤية ينهي حديثه في مجلة المصور بقوله، "في مصر، وفي أمتنا العربية، رغم الحصار والمصاعب، هناك إيجابيات كبيرة الآن، ولكن نتيجة للتركة الفظيعة احتلال وحروب وأزمات اقتصادية وتلوث جو القاهرة وتفشي الفئة السمسارية الوضيعة، وسموم الخط الاستهلاكي المعادي للإنتاج الوطني.. نتيجة هذه تتمكن السلبيات من حجب الإيجابيات الكثيرة المتحققة بالفعل" على أنه في المؤتمر الفلسفي لا يكتفي بالإشارة إلى الإيجابيات، بل يكاد يضع

برنامجًا لخط الحركة – أو المزيد من الحركة فـــي طريـــق الإبداع الفكري خاصة، ونستطيع أن نلخص هـــذا البرنـــامج في: أولاً: الاعتزاز بالذات، وثانيًا: تبني الموقف النقدي مـــن الذات ومن الغير، ثالثًا: التوجـــه والتلاقـــي مـــع مجموعـــة حضارات شعوب الشرق، وخاصة في آسيا وفي قطاعات من أفريقيا بالإضافة إلى أميركا اللاتينية.

هذه هي العناصر الأساسية للمشروع الحضـــاري الـــذي يقدمه د. عبد الملك لمصر ولأمتنا العربية، وهذه هي رؤيته لواقعنا الراهن المصري والعربي على السواء. وهو مشروع ورؤية يثيران كثيرًا من القضايا الجادة حول مفهوم الغـــرب والشرق، مفهوم الحضارة والنهضة ومفهوم عـــدم الانحيـــاز وباندونج، ومفهوم الأصالة والمعاصرة، فضلاً عـــن حقيقـــة الأوضاع العربية الراهنة.. ولنتأمل هـــذه القضـــايا وهـــذه المفاهيم...

(٢) أزمة بنيوية.. أم إشكالية نهضة(*)

عندما رحت أتأمل المشروع الحضاري الذي يقترحه علينا د. عبد الملك، لم أفهم في البداية إصراره المتكـــرر – فـــي أغلب ما يكتب – على نفي بل إنكار بل استنكار القول بـــأن مصر والأمة العربية عامة تعاني أزمة. قلت لنفسي: لعله من باب إثارة الحماس ورفع المعنويات في هذه المرحلة المتردية من تاريخنا العربي.

ولكني لم ألبث أن تبينت أن هذه المسألة تكـــاد أن تكـــون مركزًا من مراكز الثقل في مشروعه الحضاري كله، بل هي التربة التي يستنبت فيها ومنها هذا المشروع، فليس ثمة أزمة – كما يقول د. عبد الملك – بل إن مفهوم الأزمة نفسه هـــو مفهوم من تلك المفاهيم التي تأتينا عبر الأجهزة الإمبرياليـــة والصهيونية بالذات (المصور عدد ٢٠ يوليو ١٩٨٤).

(*) جريدة القبس الكويتية 12/9/1984.

إنه مفهوم اقتحم العقل العربي "بواسطة أجهزة السياسية والثقافة والإعلام الغربية "بهدف زعزعة ثقة الطلائع القومية في إنجازات العرب شعوبًا ودولاً". راجع البحث الذي قدمه د. عبد الملك في المؤتمر الفلسفي العربي – عمان – الأردن أكتوبر ١٩٨٣.

ليس ثمة أزمة إذن، وإنما هي مجرد فترة سالبة تمر بها البلاد العربية نتيجة لعدم تعبئة الطاقات والإمكانات، وإن كنا قد أخذنا في الخروج من هذه الفترة السالبة في مصر خاصة؟

ليس ثمة أزمة إذن، بل هي إشكالية نهضة عربية صاعدة في مرحلة التغيير العظيم في العالم، هذه المرحلة التي يحددها د. عبد الملك بحدثين وتاريخين هما ١٩٤٩ أي الثورة الصينية و ١٩٧٣ أي حرب أكتوبر العربية. وبمقتضى هذا التحديد الزمني والحدثي نتبين أن هذه النهضة لا تقتصر على النهضة العربية وحدها، بل تشمل – كما يقول د. عبد الملك – نهضة الشرق كله في مواجهة أزمة الغرب كله، الذي أخذ يفقد مبادرته التاريخية.

ولهذا قد يكون من المفيد منهجيًا أن يكون مداخلنا إلى مناقشة مشروع د. عبد الملك الحضاري، هو هذه القضية، قضية الأزمة، التي ينفي وجودها في واقعنا العربي.

والحق، أنه ليس من قبيل الترف الفكري أن نناقش د. عبد الملك فيما إذا كان واقعنا العربي مأزومًا أو غير مأزوم، كما أنه ليس من قبيل التفاؤل أن ننكر وجود أزمة أو من قبيل التشاؤم أن نقول بوجودها. فجوهر الأمر بعيدًا عن ترف النقاش الفكري، وبعيدًا عن تفاؤل هو غفلة، أو تشاؤم هو عجز، إننا ينبغي أن نتعرف بصدق وموضوعية على حقائق واقعنا العربي، حتى نتمكن من التعامل الإيجابي البناء معه – فكرًا وعملاً – متحررين من مختلف الدعاوى العاطفية والديماجوجية والفلسفات التبريرية والتضليلة.

يستند د. عبد الملك في إنكاره لوجود الأزمة في واقعنا العربي إلى نوعين من الحجج، النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه بالحجج الخطابية التجريدية التي يسوقها على النحو التالي: أن الأمة العربية هدف مستمر للعدوان الغربي إذن فهي ليست في أزمة؛ إذ لو كانت في أزمة لما كانت هدفًا لهذا العدوان، ذلك أن "الضرب المكثف الموجه اليوم إلى

أمتنا العربية.. لا يمثل حقيقة القوي من الضعيف، ولكنها على العكس تمامًا تمثل قوى الأمس بالنسبة لقوى الغد" (راجع كتابه "ريح الشرق". صفحة ٢٦) إننا أذن نضرب لأننا أقوياء إمكانًا ومستقبلاً. وفضلاً عن هذا فإن هذا الضرب الموجه إلينا لا يسبب لنا أزمة؛ إذ "لو كنا في أزمة لما تفردنا بدخول ست حروب في ٢٥ سنة، في أعوام ٤٨، ٥٦، ٦٧، ٧٣، حرب اليمن، وحرب الاستنزاف" (راجع عدد المصور المذكور سابقًا).

لا شك أن الأزمة العربية قوية بإمكاناتها. ولا شك كذلك في أنها خاضت هذه الحروب. ولكن من التجريد والخطابية الجوفاء، أن ننفي تأزم واقع الأمة العربية بسبب ذلك، بل لعل العكس هو الصحيح. فما مدى الاستفادة من هذه الإمكانات لصالح الأمة العربية؟ ومن هو المستفيد منها وبها؟ وما حقيقة هذه الهجمة الغربية؟ وهل كان هدفها ولا يزال هو مجرد منعنا من صياغة حاضرنا ومستقبلنا خوفًا من نهضتنا الشرقية وجبروتنا العربي، أم وراء ذلك أهداف ومصالح سياسية واقتصادية تشترك فيها قوى غربية استعمارية مع قوى عربية رجعية؟

ألا يُفضي تأمل هذه العناصر ودراستها إلى إدراك حقائق الواقع العربي على نحو موضوعي بدلاً من هذا الزعيق التجريدي الذي لا يُفضي إلا إلى طمأنينة غافلة! ثم ما دلالة، هذه الحروب الست التي خضناها خلال ٢٥ عامًا؟ هل تدل بحق على عدم وجود أزمة؟ وهل هي جميعًا على مستوى واحد من حيث طبيعتها وملابساتها ونتائجها وحقيقة القوى الاجتماعية والسياسية المحركة لها والمستفيدة منها؟! إن حرب ٤٨ برغم كل ما فيها من بطولات لجنود وضباط وقادة، كانت تحركها حكومات عربية رسمت لها الدول الاستعمارية حدود تحركها لترسم بهذه الحدود نفسها حدود دولة إسرائيل على حساب الشعب العربي الفلسطيني! وأن هزيمة ٦٧ العسكرية لم تفض إلى هزيمة سياسية أو تبعية اقتصادية، على حين أن الانتصار العسكري البطولي الجزئي عام ١٩٧٣ أفضى – بسبب القيادة السياسية الساداتية – إلى تحقيق تلك الهزيمة السياسية والاقتصادية التي فشلت إسرائيل وأميركا في تحقيقها عام ١٩٦٧!

ألا تؤكد هذه الحروب نفسها باختلاف دلالتها ونتائجها السياسية والاقتصادية والعسكرية على وجود أزمة لا على نفيها وإنكارها على هذا النحو الخطابي التجريدي الذي يقوم به د. عبد الملك، أليس من الأجدر عمليًا دراسة مختلف هذه الحروب وكشف ما وراءها من خلل واختلال وتأزم في بنية مجتمعاتنا وأنظمة الحكم العربية، بدلاً من التستر على هذا كله باسم أننا أقوياء إمكانًا ومستقبلاً، وإنه ليس ثمة أزمة في واقعنا العربي؟

أما النوع الثاني من الحجج التي يسوقها د. عبد الملك لنفي وإنكار وجود أزمة في الواقع العربي، فيمكن أن نسميها بالحجج الوصفية. وتقوم هذه الحجج على سرد منجزات وظواهر اقتصادية واجتماعية تحققت في مختلف البلاد العربية طوال تاريخها الحديث، مثل ازدياد الإنتاج الصناعي والزراعي، وبناء قواعد لصناعات ثقيلة، وميكنة الزراعة وازدياد نسبة المدارس وعدد خريجي الجامعات وحملة شهادة الدكتوراه إلى غير ذلك. وهي منجزات وظواهر تدل بغير شك على نمو وتطور اقتصادي واجتماعي وتعليمي وثقافي عام في بنية المجتمعات العربية. فلا شك أن المجتمعات العربية قد نمت وتطورت منذ القرن الثامن عشر حتى يومنا

هذا في مختلف تلك المجالات. ولكن لا ينفي وجود أزمة في بنية هذه المجتمعات؛ إذ يبقى دائمًا هذا السؤال المهم: ما هو اتجاه النمو والتطور، وما هو معدله، ولمصلحة، أي الفئات والطبقات الاجتماعية، وما مدى تحقيقه لاستقلالية هذه المجتمعات وتحررها وخروجها من التبعية للاستعمار ومن التخلف الاجتماعي، ومدى ما يحققه من معدلات إنتاجية، ومن عدالة في التوزيع، ومن تفتح ديمقراطي وثقافي في ضوء الإمكانات والطاقات المتوفرة والمتاحة، وطوال الفترة الزمنية منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي نفسها الإجابة عن سؤال الأزمة، هل هي موجودة أو غير موجودة، أما الاكتفاء بسرد قائمة بالمنجزات وظواهر النمو والتطور الاقتصادي والاجتماعي دون تحديد دلالتها الاستقلالية والاجتماعية، فهو موقف وصفي ورؤية إصلاحية، بل هو تكريس للإصلاحية وذهول وإذهال عن رؤية قوانين الحركة الاجتماعية، وعن حقائق وضرورات التغيير البنيوي الجذري، وفارق بين الإصلاح والإصلاحية. فالإصلاح والإصلاحات عملية صحية وضرورية حتى في إطار رؤية بنيوية للتغيير الاجتماعي الجذري الشامل، أما الإصلاحية فهي تكريس للبنية الاجتماعية القائمة المهيمنة وإعادة إنتاجها باستمرار.

ولهذا فإن القول بنفي الأزمة وإنكارها عن الواقع العربي باسم أننا أقوياء إمكانًا ومستقبلاً، وبدليل أننا هدف لعدوان مستمر علينا، وبدليل هذه الحروب الستة التي قمنا بها طوال الخمس والعشرين سنة الماضية، وبدليل هذا النمو والتطور في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية. إن هذا النفي والإنكار لوجود أزمة في الواقع العربي باسم هذا كله، إنما يتضمن رؤية إصلاحية تكرس بنية هذا الواقع العربي نفسه رغم تلك الرسالة الزاعقة والدعوة الحضارية الشاملة – التي يقول بها د. عبد الملك – إلى نهضة عربية شرقية تمسك بزمام المبادرة التاريخية العالمية.

وليس أدل على تلك الرؤية الإصلاحية من أنه برغم إنكاره لوجود أزمة في الواقع المصري، فإنه يعترف بما يسميه أزمة التحرك المصري، التي تقتصر عنده على "مظاهر مثل مترو الأنفاق واقترانه بإقامة عشرات الأبراج وفنادق اللوكس على ضفاف النيل بشكل يشوه معالم العمران في عاصمتنا، تفاقم أزمة الإسكان.. المواصلات.. التلوث.. ضجيج البوتيكات والابتزاز الاستهلاكي! (المصور العدد المذكور سابقًا).

وليس أدل على رؤيته الإصلاحية المسطحة للواقع، والتي تفتقد العمق البنيوي، من أنه يعتبر ثـورة يوليـو ٥٢ تمتـد وتستمر في مراحل ثلاث هي مرحلة عبد الناصر ومرحلـة السادات ومرحلة مبارك (المصور العدد المـذكور) مغفـلاً أو متغافلاً عن طبيعة الثورة المضادة لثورة يوليو التي بدأت بمرحلة السادات، والتي أفضت ببنية الاقتصاد المصري إلى التبعية المباشرة للرأسمالية العالمية والأمريكية خاصة.

وهكذا يتبين لنا أن إنكار د. عبد الملك ونفيه لأزمة الواقع المصري والعربي عامة، ليست مجرد قضية نظرية هامشية معلقة في فراغ، بل هو تعبير عن رؤية إصلاحية مسـطحة للواقع العربي، كما يتضمن دعوة إلى تكريس هـذا الواقـع وإعادة إنتاجه جوهريًا.

على أنه قد آن الأوان كي نتساءل عن معنـى الأزمـة، وعن حقيقتها في واقعنا العربي.

إن الأزمة بشكل عام هي حالـة اخـتلال العلاقـة بـين مكونات أو مقومات بنية معينة، فالأزمة الاقتصـادية هـي اختلال العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك، والأزمة الصحية – وهي المصدر الأصلي للتعبير – هي اختلاف العلاقـة بـين

عضو أو أعضاء في الجسم الإنساني وبين وظيفتها في هذا الجسم، فما حقيقة الأزمة في الواقع العربي، إن كانت هناك أزمة؟!

أكاد أقول أن واقعنا العربي كله، الحديث والمعاصر، منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم، واقع مأزوم.

في البداية كانت هناك أزمة ذات طابع مزدوج ومتداخل في آن واحد، هي أزمة اختلال العلاقات الداخلية بين أوضاع متخلفة شبه إقطاعية سائدة وبداية تخلف فئات اجتماعية برجوازية صاعدة جديدة، وهي كذلك أزمة محاولة الخروج من التبعية العثمانية تطلعًا إلى الاستقلال والوحدة القومية.

ولكن هذه الأزمة المزدوجة ما لبثت أن تعقدت، وأخذت بُعدًا ثالثًا بظهور قوة خارجية، هي الرأسمالية الأوروبية التي راحت تسعى للاستيلاء على تركة الرجل العثماني المريض.

وهكذا في الوقت الذي كانت تتسلخ فيه حركة النهضة العربية الوليدة من تبعيتها للاستبدادية الكهنوتية العثمانية والإقطاعية، كانت تدخل في تبعية استبدادية أخرى هي تبعيتها البنيوية للرأسمالية العالمية. حقًا لقد اختلفت هذه التبعية من بلد عربي إلى آخر باختلاف البُنى السياسية

والاقتصادية وعلاقات القوى الاجتماعية في مختلف البلاد العربية. على أن البلاد العربية جميعًا لم تسلم من الوقوع في هذه التبعية الرأسمالية الإمبريالية.

على أنه في مواجهة هذه التبعية، ومنذ أواخر الثامن عشر حتى اليوم، لم تتوقف كذلك مختلف المحاولات والمجاهدات والنضالات الشعبية للخروج من هذه التبعية في أشكال متنوعة: في شكل مقاومة شعبية مسلحة لعل ثورة عبد القادر الجزائري والثورة الفلسطينية أن تكونا من أبرز نماذجها، أو في شكل النجاح في إقامة سلطة وطنية متقدمة، ولعل التجربة الناصرية وتجربة اليمن الديمقراطية أن تكونا من أبرز نماذجها كذلك، أو في شكل مواقف سياسية واجتماعية ونضالات شعبية، ومعارك عسكرية ومشروعات اقتصادية وإبداعات ثقافية مختلفة.

إلا أنه برغم كل هذه الجهود والنضالات والمعارك والمنجزات فإن بلادنا العربية، عامة، لا تزال تعاني حتى اليوم، بمختلف هياكلها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وبمستويات متفاوتة، أزمة تبعيتها للمشروع الرأسمالي العالمي؛ أي للتقسيم الدولي للعمل، وهي ليست مجرد أزمة

مفروضة من الخارج، بل هي أزمة البُنى والهياكل الداخلية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تكرس التبعية وتتكرس بها. إنها بتعبير آخر أزمة الطبيعة الاجتماعية الطبقية لأنظمة الحكم العربية السائدة، أزمة التناقض بين سياسيات هذه الأنظمة وممارستها، في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية الاجتماعية والعسكرية والثقافية، وبين الاحتياجات الموضوعية الملحة للواقع العربي التابع والمتخلف والممزق. إنها بتعبير أدق، أزمة اختلاف العلاقة بين حقائق الواقع العربي وطبيعة أنظمة الحكم العربية العاجزة، بل المتواطئة مع أعداء هذا الواقع العربي الذين يحتلون أراضيه، أو يقيمون قواعدهم العسكرية فوقها، وينهبون ثرواته ويعتصرون طاقات شعوبه ويعرقلون إمكانات التغيير الجذري المستقل لأبنيته الاجتماعية والاقتصادية، ويحاربون وحدته القومية. هذه هي حقيقة الأزمة التي يعانيها الواقع العربي.

إنها أزمة بنيوية عميقة الجذور، ذات أبعاد سياسية وعسكرية واقتصادية وثقافية، والاعتراف بهذه الأزمة لا يهدر من قيمة النضالات الشعبية العربية للتصدي لهذه

الأزمة وللخروج منها، على حين أن نفيهـا وإنكارهـا هـو تكريس وإعادة إنتاج لها باستمرار. ولا خـروج مـن هـذه الأزمة بإصلاحات جزئية مسطحة، وإنما بـالتغيير البنيـوي الجذري الذي لا يمكن تحقيقه بغير إقامة أنظمة حكم وطنيـة ديمقراطية تعبر بحق، وبجدارة عن القوى الاجتماعية العاملة والمبدعة القادرة على تحقيق هذا التغيير البنيوي الجـذري، والخروج بالواقع العربي من تبعيته للإمبريالية، ومن تخلفـه الاجتماعي، ومن تمزقه القومي. وهذا هو جوهر الصـراع المحتدم اليوم في واقعنا العربي كله على اختلاف ملابسـاته الخاصة في كل بلد عربي، وعلى المستوى القومي العام، وما أكثر الظواهر التي أخذت تكشف عن فقدان أنظمـة الحكـم الراهنة لمصداقيتها أمام الجماهير العربية، لافتضاح عجـز بعضها وتواطؤ بل خيانة بعضها الآخر. وتعالج هذه الأنظمة العربية الحاكمة فقدان مصداقيتها، كمـا تواجـه الصـراع المحتدم ضدها بأمرين: بالقمع الإداري الشـرس أو بـالقمع الأيديولوجي التضليلي. ولست في حاجة إلى الإشـارة إلـى التشريعات المنافية للحريات الديمقراطية، أو إلـى أسـاليب الاعتقال والتعذيب والقتل التي تمارس في مختلـف بلادنـا

العربية، ولست في حاجة كذلك إلى الإشارة إلـــى ســـيطرة أنظمة الحكم على وسائل الإعلام والتعليم والثقافة، وشــــراء الأقلام وتوجيهها لإشاعة الوعي الزائف، إخفاء لزيف هـــذه الأنظمة نفسها، والتستر على عجزها أو تواطؤها أو خيانتها وتبعيتها المباشرة، إنها حقائق صارخة في واقعنـــا العربـــي الراهن تُعبر عن بعض مظاهر أزمته البنيوية التي لا ســـبيل إلى إنكارها. ولهذا، فعندما ينكر د. عبد الملك هذه الأزمـــة باسم إن الأمة العربية هي هدف لعدوان غربـــي، أو باســـم الحروب الستة التي خضناها، أو باسم منجـــزات اقتصـــادية واجتماعية، أو باســـم ازديـــاد معـــدل خريجـــي المـــدارس والجامعات وحملة شهادة الدكتوراه، فإنه في الحقيقـــة أراد أم لم يرد بوعي أو بغير وعي يسهم في إشاعة الوعي الزائف، وفي تكريس بل تبرير هذا الواقع العربي المـــأزوم، خلـــف ستار خطاب تفاؤلي ديماجوجي موهوم.

والغريب أن د. عبد الملك الـــذي ينكـــر أزمـــة الواقـــع المصري والعربي، ويتحدث عن هذا الواقع حديثًا يغلب عليه طابع التجريد والتعميم والتسطيح، هو نفســـه الـــذي يكثـــر الحديث عن الخصوصية المصرية والعربيـــة ويتخـــذ منهـــا قاعدة أساسية لمشروعه الحضاري كله! فمـــا حقيقـــة هـــذه الخصوصية المصرية – العربية، التي يقـــول بهـــا د. عبـــد الملك، وكيف تستقيم هذه الخصوصية مع رؤيته التجريديـــة التسطحية للواقع المصري – العربي؟.

(٣) الخصوصية والأصالة عند المفكرين العرب(*)

لا يزال البحث عن الخصوصية عند غالبيـــة المفكـــرين العرب، هو تنقيب في الماضي التاريخي والتراثي، لاكتشاف ثوابت معيارية يمكن اتخاذها سندًا لإضفاء مشروعية علـــى توجهات سياسية أو فكرية في الحاضـــر، أو تقـــديم تبريـــر تاريخي – تراثي لها. ولو اقتصر هذا النهج على المفكـــرين السلفيين لهان الأمر. فمن المنطقي أن يجد المفكـــر الســـلفي معياره المطلق للحقيقة الثابتة المطلقة – في رأيه – في لحظة معينة من لحظات الماضي، أو في فلسفة معينة من فلسفاته.

فالتاريخ عند المفكر السلفي متماثل الأنـــات واللحظـــات والمراحل غير متحرك أو متطور، بل قـــد يكـــون تراجعًـــا وانحدارًا وليس تقدمًا أو تطورًا. فالماضي عنده هو محـــور الإشارة الذهبي. المطلق الصحة والكمال، ولهـــذا فقيمـــة أي فكر أو أي فعل، أنما تقاس بمدى مطابقتها أو اقترابهـــا مـــن محور الإشارة هذا.

(*) جريدة القبس الكويتية في 19/9/1984.

على أن هذا النهج السلفي في التفكير قد نجده كذلك عند كثير من المفكرين الذين يتبنون دعوة التحديث والتجديد! وتتمثل هذه السلفية عندهم في التوقف عند نص باعتباره معيارًا ثابتًا مطلق الصحة، ورفض أي محاولة لتأويله أو الخروج عليه، إذا كشفت حركة الحياة المتجددة ضرورة ذلك، كما تتمثل هذه السلفية في مختلف مواقف التشبث والجمود عند ثوابت أو سمات معينة في مختلف الخبرات التاريخية الإنسانية الماضية، واتخاذها كذلك معيارًا ثابتًا مطلق الصحة للحكم والتقييم والسلوك، مع افتقاد روح العقلانية والنقد والكشف والإبداع.

على أن هذا البحث في الماضي عن ثوابت مطلقة ومعايير نهائية ليس مجرد مسألة فكرية أو منهجية، بل وراء هذا النهج الفكري – كما أشرنا – مواقف أيديولوجية لإضفاء مشروعية أو تقديم تبرير لتوجه سياسي أو اجتماعي في محاولة لتكريسه وإعادة إنتاجه باستمرار.

وما أكثر الأمثلة على ذلك في التاريخ المعاصر – خاصة – لفكرنا العربي – ولكن لعل أبرز وأشنع هذه المحاولات التبريرية وأكثرها سطحية وغفلة، محاولة نجيب محفوظ في

كتابه (أمام العرش) إضفاء مشروعية تاريخية على السياسات الساداتية وخاصة اتفاقيات السلام مع إسرائيل. ففي محاكمة سيتي الأول عندما يسأله تحتمس الثالث "لم تستمر في محاربة الحيثيين؟ يرد عليه سيتي الأول "شعرت بأن جيشي قد أنهكت قواه، بالإضافة إلى أن الحيثيين كانوا قومًا أشداء في القتال" فيقول له تحتمس الثالث "المعاملة الوحيدة المجدية مع عدو قوي هي القضاء عليه، لا عقد معاهدة صلح معه "فيرد عليه سيتي الأول" معاهدة الصلح بديل معقول عن حرب غير مجدية" (صفحة ٨٦). وفي محاكمة رمسيس الثاني يسأله تحتمس الثالث: "خبرني كيف يرضى قائد مظفر بأن يعقد معاهدة سلام مع عدوه، ثم يتزوج من ابنته" فيرد عليه رمسيس الثاني: هو الذي طلبها، ووجدتها مفيدة للطرفين (صفحة ٩٠) وفي محاكمة أنور السادات في الأجزاء الأخيرة من الكتاب يقول تحتمس الثالث لأنور السادات "يذكرني انتصارك بانتصار رمسيس الثاني الذي كلل بمعاهدة سلام والزواج من ابنة الحيثيين ويقول أنور السادات "وقد آمنت بصدق بعقم الاستمرار في الحرب" ويقول الملك أمنحتب الثالث لأنور السادات "ما أشبهك بي

أيها الرئيس في حب الرفاهية لشعبك ولنفسك" (صفحة ٢٠١) بل يقول له الملك حور محب (توليت الحكم في ظروف تشبه في بعض مناحيها الظروف التي مرت بي أول حكمي عقب وفاة الملك العجوز، واعترف بأنك قمت بأعمال جليلة) (صفحة ٣٠٢) وفي نهاية محاكمة أنور السادات تقول إيزيس عنه (بفضل هذا الابن ردت الروح إلى الوطن. واستردت مصر استقلالها الكامل كما كان قبل الغزو الفارسي) (صفحة ٢٠٥) وهكذا بالتجريد والمطابقة الشكلية بين الماضي والحاضر. والغفلة أو التغافل عن اختلاف الملابسات بل التغافل عن كثير من الحقائق الواقعية بل تزييفها، (كالقول بأن مصر استردت استقلالها الكامل!!) يسعى نجيب محفوظ إلى اتخاذ الماضي معيارًا لإضفاء مشروعية على الحاضر الساداتي وتقديم تبرير له أو – ربما – لموقفه هو من هذا الحاضر الساداتي!

خلاصة الأمر أن الموقف السلفي – عامة – من مفهومي الخصوصية والصالة سواء في المجال الديني أو السياسي أو الاجتماعي هو البحث عن ثوابت مجردة مطلقة واتخاذها معيارًا نهائيًا لتقييم الحاضر وتبريره وتكريسه.

على أن الخصوصية في الحقيقة ليست ثوابت مجردة مطلقة فوق المكان والزمان، بل هي سمات مشروطة اجتماعيًا وتاريخيًا ولهذا اختلف الخصوصيات باختلاف الملابسات الاجتماعية والتاريخية. حقًا هناك بعض السمات المشتركة المتصلة عبر التاريخ. ولكن هذه السمات نفسها تختلف وتتنوع باختلاف وتنوع الملابسات الاجتماعية والتاريخية. ولا شك أن الأوضاع الجغرافية الثابتة قد تلعب دورًا في تحديد بعض هذه السمات، على أن الأوضاع الجغرافية نفسها محكومة في كثير من الأحيان – إن لم يكن دائمًا – بالأوضاع السياسية، فهي في الحقيقة أوضاع جغرافية سياسية، ولهذا فهي بالضرورة كذلك مشروطة اجتماعيًا وتاريخيًا. وتأسيسًا على هذا، فإن القول بالاستمرارية التاريخية المجردة المطلقة هو قول ميتافيزيائي غير علمي، قول سلفي في جوهره وكذلك الشأن بالنسبة للأصالة. فالأصالة لا تكون بالارتباط بثوابت تراثية قديمة على نحو مجرد مطلق، وإنما تكون باستيعاب التراث القديم استيعابًا نقديًا كما تكون – أساسًا – بعمق الفاعلية الإبداعية الإنسانية بحسب مقتضيات وملابسات وتكوينات الواقع الاجتماعي والتاريخي المعين، لا ارتفاعًا فوقه أو تعاليًا عليه أو تغافلاً عن حقائقه الحية.

ليست الخصوصية استمرارًا تاريخيًا راكدًا لنمط ثابت وليست الأصالة استغلاقًا وانغلاقًا فكريًا وقيميًا في إطار خبرة تاريخية في لحظة من لحظات الماضي التراثي والتاريخ عامة. إنها اكتشاف الذات الاجتماعية والتاريخية عبر سيادة روح النقد والعقلانية والفاعلية والبناء والإنجاز والإبداع. أما غير ذلك فهو شكل من أشكال السلفية والجمود إن لم يكن الغفلة والتضليل.

في ضوء هذه المقدمة التي طالت، أتساءل عن حقيقة دعوة الخصوصية والأصالة في المشروع الحضاري الذي يقدمه لنا د/ عبد الملك، والذي تميز هذا المشروع الحضاري عن المشروع الغربي كما يقول صاحبه.

نستطيع أن نبين أربعة أبعاد للخصوصية العربية، أو ما يطلق عليه د. عبد الملك (خصوصيتنا الوطنية الثقافية).

أول هذه الأبعاد الأربعة هي خصوصية الوحدة القومية والإيمانية الفلسفية، ونتبينها في أكثر من نص عند د. عبد الملك وخاصة النص التالي:

"وإذا نظرنا بإمعان إلى المجتمعات التي منها تكونت الأمة العربية قبل مرحلة الفتح العربي والإسلامي، وأيضًا بعد هذه المرحلة، نجد أنها تتميز بكونها في غالبيتها – وخاصة في مصر، وفي منطقة ما بين النهرين وأيضًا من ناحية أخرى في المغرب – مجتمعات اتسمت بالاستمرارية السكانية الزراعية القائمة في أغلب الأحيان على يسمى بالمجتمع المائي.. هذه المجتمعات على تنوعها في مناطق مختلفة تميزت بالوحدة الوطنية هو ما نطلق عليه الأمة أو العروة الوثقى، أو بالمصطلح السياسي الجبهة الوطنية إذا أردت، وكذلك بالإيمانية الفكرية الفلسفية التي أصبحت في العصر الحديث هي الإيمانية الدينية التوحيدية، سواء على نمط المسيحية قبل الإسلام، أو على نمط الإسلام في غالبية الحال في مجتمعاتنا العربية جنبًا إلى جنب مع المسيحية الشرقية (ريح الشرق: صفحة ١٦٢) ولكن سرعان ما يقصر د. عبد الملك هذه الإيمانية الفلسفية على الإسلام السياسي الذي هو – على حسب تعبيره – "نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعي والرفاء الجماهيري أكثر مما هو مجرد دين. لقد خلقت هذه الطبيعة العامة للإسلام وضعًا لم يعد معه مكان لأية فلسفة سياسية شاملة أخرى" (ريح الشرق صفحة ٩٦).

أما البُعد الثاني لهذه الخصوصية العربية فهي الدولة المركزية الموحدة التي تقوم على جيش وطني "إن خصوصية الدولة في الفلسفة والتاريخ السياسي العربي الإسلامي لمنطقتنا من الفراعنة حتى عصر جمال عبد الناصر، من صلاح الدين إلى محمد علي إلخ.. تبين أن المجتمعات الفلاحية المائية الثابتة التي ولدت أقدم قوميات العالم في منطقتنا هي أيضًا التي في قلبها نشأت الدولة المركزية الموحدة ومحورها الجيش الوطني" (ريح الشرق صفحة ١٨٠).

أما البُعد الثالث لهذه الخصوصية العربية عند د. عبد الملك فهو استبعاد مفهوم التناقض والصراع. يقول د. عبد الملك:

(إننا لا نستطيع بحال من الأحوال أن ننقل معطيات ونتائج الفكر الغربي كما هي؛ أي بوصفها قائمة على فكرة التناقض الداخلي الذي لا يمكن أن يحل، ثم إقصاء الجانب المعارض من حقه في الوجود تمامًا كجانب مناقض في تركيب جدلي، وهذه هي معالم الفكر "المانيكي" الذي يتشكل في قالب من المنطق الصوري الجامد – وهي كلها أساليب

تؤدي إلى تفتيت التركيب الوحدي القومي في وقت يحتاج فيه الفكر الشرقي والعربي إلى دراسة كيفية استيعاب تلك التناقضات في إطار المحافظة على الوحدة القومية وإخضاعها إلى المشروع الوطني) (ريح الشرق صفحة ٢٦) ويعترف د. عبد الملك بأن الصراع الطبقي واقع بشكل طبيعي في المجتمعات الإسلامية (غير أنه يرى) بسبب تأثير فائض القيمة التاريخي (أي النهب الاستعماري) من الممكن استنفار الغالبية العظمى من الجماهير على أساس من المصالح المشتركة؛ أي على أساس وطني بحيث تشمل الغالبية من الطبقات والمجموعات الاجتماعية، وكذلك الاتجاهات الفكرية في المجتمعات الوطنية لمواجهة التأثيرات المدمرة للإمبريالية الغربية وتسلطها. وقد مكن ذلك من سيادة الاستراتيجية والتكتيك الجبهوي في البلدان الإسلامية الشرقية مقابل طريقة الصراع الطبقي التقسيمية التي تعتمد تقليد البروليتاريا الغربية (ريح الشرق صفحة ٩٦) ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى بقوله (كما أنه يمكن استبدال مقولة التناقضات الاجتماعية التي تعطي الغلبة للانقسام والحرب الأهلية، والتي كانت السبب الحقيقي لمأزق الثورة الاشتراكية

في كل العالم الغربي يمكن استبدالها تدريجيًا باستراتيجية العمل الجبهوي الأكثر فعالية وإنسانية (ريح الشرق صفحة ٩٦) وهو يشبه هذا "بالمساومة التاريخية" الخط التكتيكي للحزب الشيوعي الإيطالي في مرحلة من المراحل. (وهو تمامًا الشيء الذي صاغه ببراعة فائقة الحزب الشيوعي الإيطالي تحت اسم (المساومة التاريخية) (ريح الشرق صفحة ٩٧).

أما البُعد الرابع لهذه الخصوصية العربية، بل الشرقية عامة فهو المفهوم التركيبي التوحيدي للزمن في مقابل المفهوم التحليلي العملي للزمن في الحضارة الغربية. يقول د. عبد الملك "هذه المجتمعات القومية الوحدوية اعتادت أن تعمل على استيعاب التناقضات الداخلية لمواجهة معركة الاستمرار المادي عبر التاريخ قبل ظهور التكنولوجيا في العصر القديم. ومن هنا كانت نظرتها إلى الزمان وإلى الصيرورة والتاريخية نظرة (لا تحليلية) ولا (انفصامية) نظرة ترفض تفتيت الزمان إلى وحدات كمية فحسب، وإلى مراحل متتالية فحسب، وإنما تنظر إلى الصيرورة التاريخية وكأنها عملية مركبة جدلية واحدة تمتد عبر الأجيال، ولا

تمثل حياة المجتمعات الآتية إلا ذرة في المسيرة الكبرى (ريح الشرق صفحة ٢٥) أما نظرة الغرب إلى الزمن – كما يذهب د. عبد الملك – فهي نظرة تحليلية أداتية عملية استمرارًا من أرسطو حتى أينشتين تختلف تمامًا عن مفهوم الزمن العربي – الشرقي، كديموية اجتماعية واستمرارية موحدة وتوحيدية" (ريح الشرق راجع الصفحات من ٢١٢ إلى ٢١٦).

والواقع أن هذه الأبعاد الأربعة للخصوصية العربية – الشرقية عند د. عبد الملك تكاد تندرج في مفهوم واحد. فالقول بالطابع التوحيدي الإيماني للمجتمعات العربية الشرقية، يفترض الدولة المركزية الموحدة، كما يتضمن القول برفض صراع المتناقضات ومحاولة استيعابها، فضلاً عن أنه يتضمن كذلك القول بتركيبية الزمن واستمراريته التوحيدية الموحدة. إنه إذن مفهوم واحد – وإن تعددت أبعاده – للخصوصية التركيبية التوحيدية لهذه المجتمعات العربية الشرقية في اختلاف وتمايز عن الخصوصية الصراعية التقسيمية التحليلية للمجتمعات أو للحضارة الغربية.

وليس هدف د. عبد الملك هو مجرد إثبات اختلاف وتمايز الشرق عن الغرب من حيث الخصوصيات التكوينية لكل منها، وإنما هدفه الواضح من إثبات هذا الاختلاف والتمايز في الخصوصيات التكوينية هو تأكيد ضرورة الاختلاف والتمايز في أداة التطور الحضاري ومضمون هذا التطور الحضاري كذلك.

على أننا قبل الانتقال إلى هذه النقطة نحرص أولاً على تأمل هذه الخصوصيات التي ينسبها د. عبد الملك إلى العرب وإلى الشرق عامة.

ولنبدأ بمفهوم الزمن فهل صحيح أن الزمن في العقلية العربية الشرقية زمن تركيبي، وأن الزمن في العقلية الغربية زمن تحليلي؟ هل يمكن إطلاق الحكم هكذا دون تحديد اجتماعي وتاريخي لما نسميه بالمفهوم الشرقي للزمن والمفهوم الغربي للزمن؟ ألسنا نجد هذا المفهوم التحليلي للزمن في كثير من التعابير والتجارب والفلسفات والمنجزات العربية والشرقية، كما نجد هذا المفهوم التركيبي للزمن في كثير من التعابير والفلسفات الغربية؟! على أي أساس موضوعي إذن يقوم هذا التمايز والفصل بين المفهومين؟ ألا يستوي هذا النهج الذي يتبناه د. عبد الملك مع النهج الذي

تبناه من قبله المستعرب الفرنسي لويس ماسنيون للوصول إلى نتيجة عكسية، وهي أن مفهوم الزمن في الفكر العربي يقوم على الانفصال والتقطع، أي أنه مفهوم ذري على خلاف المفهوم الأوروبي الذي هو مفهوم تركيبي اتصال!؟ حقًا، لقد استند ماسنيون في دعواه إلى مفهوم الزمن في النظرية الذرية الأشعرية، ولكنه سارع إلى تعميم هذا المفهوم ليجعله خصوصية الفكر العربي عامة! ولست بسبيل التفصيل في هذه المسألة التي سبق أن عرضنا لها في دراسة قديمة ولكن حسبي القول بأن خطأ ماسنيون هو خطأ تحديد المفاهيم دون مراعاة لاختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية التي تفضي إلى اختلاف دلالة المفاهيم ذاتها. إن مفهوم الزمن في العصور الوسطى يختلف عن مفهوم الزمن في العصر الحديث، ومفهوم الزمن عند الأشاعرة يختلف عن مفهومه عند المتصوفة أو عند الفلاسفة، ومفهوم الزمن عن هيجل وبرجسون وسارتر يختلف عن مفهومه عند كانط وماركس وأينشتين. إن جوهر الخطأ العلمي يكمن في هذا المفهوم الإطلاقي التجريدي اللا تاريخي للخصوصية عامة وللمفاهيم الفكرية خاصة.

وإذا انتقلنا إلى البعد الآخر المتعلق بالمتناقضات والصراعات وجدنا د. عبد الملك يخلط بين أمرين. بين القول بوجود التناقضات موضوعيًا، وبين الحرص الذاتي على استيعابها والسيطرة عليها وتوجيهها دون صراع! فهو باسم الحرص على استيعاب المتناقضات يكاد يلغي وجودها أصلاً. إن السيطرة على التناقضات الاجتماعية لا تتم بإغفالها وتجاهلها أو تغييبها أو الدعوة الانفعالية العاطفية إلى رفض الصراع، وإنما تتم بمعرفتها معرفة موضوعية دقيقة واكتشاف الوسائل الاجتماعية للسيطرة عليها سيطرة حقيقية عبر الصراع الفكري والعملي معًا الذي يؤهل لتخطي هذه المتناقضات، وتجاوزها جدليًا إلى مستوى أرفع وأكثر رُقيًا في سلم التطور الاجتماعي والفكري.

على أن هذه المسألة لا تصلح أن تكون خصيصة للمجتمعات العربية والشرقية. فالتناقضات الاجتماعية واحتدام الصراعات الطبقية ظاهرة اجتماعية تاريخية عامة تستوي فيها المجتمعات الشرقية والغربية – حقًا، هناك اختلافات في أساليب ومناهج حل هذه التناقضات، وتوجيه هذه الصراعات بحسب الملابسات النوعية الخاصة وعلاقة القوى ومستوى

التطور الاجتماعي في كل بلد من البلاد، على أن هذه الخصوصية لا تنقسم إلى شرق وغرب، وإنما هي خصوصية كل بلد بحسب مكوناته الاجتماعية والتاريخية، إنها خصوصية اجتماعية عامة لو صح التعبير لا تقتصر على شرق أو غرب.

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى خصوصية التوحيد القومي والإيمانية والدولة المركزية لاحظنا أن نظرة د. عبد الملك إلى هذه الخصوصية أو الخصوصيات؛ تكاد تعبر عن نظرة ثبوتية تجريدية للتاريخ ويكاد التاريخ بحسب هذه النظرة أن يكون اتجاهًا خطيًا متصلاً بلا انقطاع أو اختلاف أو تغيير في تكوينه أو مساره. وفضلاً عن هذا فإننا نلاحظ أنه يحاول أن يتخذ من بعض سمات مراحل من التاريخ الماضي ثوابت معيارية مطلقة يسعى لإسقاطها، وفرضها على التاريخ الحاضر والمستقبل.

ولا شك أن هناك ظواهر توحيدية متعددة في التاريخ القديم في شكل تجمعات قبلية وعشائرية أو وحدات سكانية كبيرة متجانسة تحت سلطات مركزية في إطار ما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوي، أو ما قبل الرأسمالي بشكل عام.

ولا شك أن الأديان بمفهومها العام غير المحدود بالأديان الثلاثة الكبرى كانت تلعب دورًا كبيرًا في هذه المراحل التاريخية القديمة. على أن أبسط دراسة علمية تكشف عن أن هذه الظواهر المختلفة كانت مشروطة بملابساتها الإنتاجية والاجتماعية والتاريخية، وإنها لم تكن مجرد وحدات اجتماعية مستمرة مستقرة، بل ما أكثر ما تعرضت له في تاريخها أو تواريخها لتغيرات وصراعات وانتقاضات وثورات اجتماعية وفكرية وسلطوية. كما أنه من التعسف والمغالاة بل من الشطط أن تسمى هذه الوحدات القديمة بالوحدات القومية، أو اعتبار وحدة وطنية أو تمثل ما نسميه اليوم بالجبهة الوطنية المتحدة!! وأن نستلهمها – كخصوصية قومية – في تشكيل مؤسسات حياتنا المعاصرة!!.

وأكاد أقول إن هذه الخصوصيات العربية والشرقية التي يقول بها د. عبد الملك لا تستند إلى أي دراسة علمية منضبطة، بل أكاد أقول أنها ثمرة موقف غائي أيديولوجي خالص؛ أي إنه يقول بهذه الخصوصيات وصولاً إلى غاية اجتماعية وسياسية وفكرية معينة وليس نتيجة لتحليل علمي موضوعي. إن الهدف هو التمايز الشوفيني عن الغرب،

ولهذا يصك خصوصيات تميز الشرق عن الغرب. وأن الهدف كذلك – فيما أزعم – هو تكريس منهج إصلاحي في مواجهة المنهج الراديكالي الثوري. أو بتعبير أكثر تحديدًا في مواجهة النهج الماركسي. فليتخذ إذن من الماضي وبعض مظاهر خصوصياته سندًا لإضفاء مشروعية تاريخية على خطه السياسي الإصلاحي.

لعلي تسرعت في إصدار الحكم، ولعلي غاليت! ولكن ألم أصل في مقالي السابق حول رفض د. عبد الملك لمفهوم الأزمة في البلاد العربية إلى نتيجة مشابهة؟ إن رفضه لمفهوم الأزمة هو محاولة لإخفاء وتغييب حقيقة هذه الأزمة وحقيقة أسبابها. وهي محاولة انتهت به إلى موقف إصلاحي خالص. وأكاد أقول إن هذه الخصوصيات التي يقول بها هي سنده ذو المظهر العلمي للدعوة إلى جبهة وطنية متحدة؛ كأداة لتحقيق مشروعه الحضاري الكبير. وهي جبهة فضفاضة دون تحديد طبقي، بل دون تحديد أيديولوجي ودون الارتباط بأيديولوجية محددة أيًّا كانت بشكل مسبق على حد تعبيره (ريح الشرق صفحة ١٦٤) وهي جبهة فضفاضة تكاد تذكرنا بهيئة التحرير والاتحاد القومي في مصر، ولا أقول الاتحاد الاشتراكي الذي يكاد يكون أكثر راديكالية – رغم

فضفاضيته – من هذه الجبهة الوطنية المتحدة التي يدعو إليها د. عبد الملك. على "أن هذه الجبهة الوطنية المتحدة التي تضم كما يقول د. عبد الملك أوسع قطاعات الشعب بغض النظر عن التقسيمات الطبقية، وعبر الأيديولوجيات والثقافات القومية وعبر الديانات والفلسفات، فالكل ينتمون إلى التراث القومي – الثقافي التكويني للأمة؛ ينتمون إلى العائلة الروحية الكبيرة" (ريح الشرق صفحة ١٢٢) أقول إن هذه الجبهة المتحدة بهذا التشكيل الفضفاضي غير المحدد طبقيًا أو أيديولوجيًا، والتي تكاد تذكرنا بالمفهوم الساداتي للمجتمع – العائلة هي مجرد إطار مركزه هو الدولة المركزية التي تستند إلى جيش الوطن، ومضمونه وفلسفته السياسية؛ هو الإسلام السياسي كما سبق أن عرضنا له. وبهذا تكتمل عند د. عبد الملك الأقانيم الثلاثة أو القوى المحركة للمجتمعات العربية والشرقية، لتحقيق رسالتها الحضارية التاريخية، إنها الجبهة الوطنية المتحدة والدولة المركزية والإسلام السياسي.
على أن الصورة لم تكتمل بعد ذلك، إن د. عبد الملك في حديث له بعد مرور خمسة عشر يومًا على حرب أكتوبر ١٩٧٣ قدم مفهومًا للجبهة للتجربة الوطنية المتحدة على نحو أكثر تحديًا من الناحية الطبقية والأيديولوجية.

ويتحدث فيه د. عبد الملك عن الثورة في مصر فيقسمها إلى مرحلتين: المرحلة الأولى هي الثورة الوطنية التحريرية، والمرحلة الثانية هي مرحلة الثورة الاشتراكية، في المرحلة الأولى كما يقول يغلب على قيادة الجبهة الوطنية المتحدة طابع البرجوازية الاستقلالية أو الوطنية؛ أي إن محور السلطة السياسي والقرار السياسي يتحدد في الوسط مع تشكيلات فرعية إلى يمين الوسط أو يسار الوسط، أما في المرحلة الثانية وهي مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية، فلا بد أن يهدف نضال الطبقات والفئات الشعبية والتنظيمات الأكثر تقدمًا والاتجاهات الأكثر راديكالية، إلى وضع مقاليد القيادة السياسية للجبهة أكثر فأكثر بين أيدي هذا القطاع الشعبي المتقدم؛ أي نقل مركز الثقل من الوسط أو يمين الوسط إلى يسار الوسط بصورة درجات متفاوتة بطبيعة الأمر. (ريح الشرق راجع ٧٦ – ٧٧).

على أنه في موضع آخر من كتاب (ريح الشرق) في حديث له عن الخرافة في المجتمع العربي. يقول بما يسميه مفهومًا جديدًا لنوعية السلطة السياسية، نوعية الدولة، مغايرًا تمامًا عن المفهوم القائل بأن الدولة هي جهاز قمع لحماية

مصالح طبقة "وفي رأيه تحقيقًا لهذا، أنه يجب إقامة نظام حكم حديث يجمع بين رجال الفكر ورجال السلاح في إطار وحدة وطنية؛ أي تجمع بين الفئات الشعبية الفقيرة والفئات المتوسطة والبرجوازية الوطنية وجيش الوطن" (ريح الشرق صفحة ١٦٤).

وهكذا تتنوع الأشكال التي يقدمها د. عبد الملك للسلطة المركزية، أو للجبهة الوطنية المتحدة، وبرغم اقتراب بعضها من التحديد الطبقي إلا أنها جميعًا في النهاية تعبر عن تشكيل اجتماعي فضفاض طبقيًا وأيديولوجيًا يكشف عن موقف إصلاحي خالص. فبرغم كثرة الإشارة إلى الاشتراكية في كتاباته (القديمة على الأقل) فإننا لا نتبين طريقًا موضوعيًا واضحًا لتحقيقها. والواقع أن مفهوم د. عبد الملك للجبهة الوطنية المتحدة، هذا المفهوم الذي يقدمه كأنما هو اكتشاف خاص يؤسسه على خصوصيات تاريخية عريقة هو مفهوم لا جديد فيه بالنسبة لخبرات ولأدبيات الحركة الثورية العالمية والعربية والمصرية. ولعل الجديد الوحيد فيه هو ضعف وركاكة مضمونه الطبقي والأيديولوجي؛ مما يجعل منه في أحسن الأحوال تنظيمًا لسلطة وطنية إصلاحية وفي أسوأ

الأحوال تنظيمًا لديكتاتورية عسكرية أو ثيوقراطية. وإننا نتساءل في النهاية – بعد كل ما قدمه من نقد ورفض للجهات الوطنية والشعبية التي تقوم على الصراع الطبقي والتآمر السياسي على حد تعبيره (ريح الشرق صفحة ١٢٣) – أين هو العمق التاريخي والحضاري بحق في جبهته الوطنية المتحدة التي يدعو إليها؟ هل لأنها تقلل من المعاناة البشرية ومن الآلام والتوترات والصعوبات بفضل رفضها لمنهج الصراع الطبقي؟ أم لأنها توجد بين رجال الفكر ورجال السلاح في إطار وحدة وطنية فضفاضة استمرارًا لخصوصية تاريخية وتمايز حضاري شرقي؟! على أن هذا البُعد التاريخي والحضاري لهذه الجبهة الوطنية المتحدة، لن تستكمل صورته إلا في ضوء استكمال صورة هذه الجبهة على المستوى العالمي.

(٤) لمن تهب ريح الشرق(*)

ما هو الشرق، وما هو الغرب؟ هل هما موقعان جغرافيان مختلفان؟ أم هما موقعان حضاريان متباينان؟ أم هما مستويان متفاوتان تاريخيًا من مستويات التقدم الإنساني عامة؟

هل الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا – كما يقول الشاعر الإنجليزي كبلينج، اللهم إلا في إطار استعلاء الغرب الرأسمالي المتقدم وهيمنته على الشرق المتخلف؟.

أم الشرق روحانية ووجدان وتدين، على حين أن الغرب مادية واستغلال وأنانية فردية، وإلحاد كما يقول بعض الأدباء والكُتاب، نذكر بينهم في تراثنا العربي المعاصر توفيق الحكيم في "عصفور من الشرق" ويحيي حقي في "قنديل أم هاشم" وسهيل إدريس في "الحي اللاتيني" وغيرهم، فضلاً عن بعض التيارات الدينية والقومية؟

(*) جريدة القبس الكويتية في 26/9/1984.

أم أن الشرق – العربي خاصة – يتسم بنظرة ثنائية تجمع بين الروحية والمادية، بين الوجدانية والعقلانية على حين أن الغرب يتسم بنظرة أحادية هي المادية والعقلانية الخالصة كما يذهب إلى ذلك عدد من المفكرين نذكر من بينهم زكي نجيب محمود.

أم أنه لا فرق بين الغرب والشرق اللهم في تفاوت مستوى النمو والتقدم، ومن الممكن بل لا بد للشرق أن يسعى لتجاوز تخلفه واللحاق بالغرب؟ كما يذهب إلى ذلك العديد من المفكرين والكّتاب نذكر منهم كُتاب عصر النهضة العربية مثل رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي والكواكبي، كما نذكر من المحدثين والمعاصرين طه حسين وأحمد أمين والخطيبي وحسين مروه وغيرهم، رغم ما بينهم من اختلافات فكرية.

أم أن الاختلاف بين الغرب والشرق ليس مجرد اختلاف وتفاوت في النمو والتقدم، وإنما هو اختلاف وتباين في الطبيعة العقلية نفسها لكل منهما؟ يذهب إلى ذلك بعض المفكرين والباحثين الأوروبيين والشرقيين. ثم ما هو الغرب، هل هو الغرب الاشتراكي أم الغرب الرأسمالي؟ أم لا فرق

في الجوهر بينهما؟ على حد ما يذهب إليه بعض الكُتاب الأوروبيين المعاصرين. ثم ما هو الشرق كذلك؟ هل هو الشرق الاشتراكي أم الشرق الرأسمالي، أم هي حضارة واحدة تجمع الشرق كله رغم اختلاف توجهاته الاجتماعية والفلسفية؟ كما يذهب إلى ذلك بعض الكُتاب الأوروبيين والشرقيين المعاصرين.

إن مختلف الأسئلة وهذه الإجابات ليست مجرد قضايا مجردة معلقة في فراغ، وإنما هي تعبير عن مواقف ومواقع وحوارات فكرية واجتماعية حول الأوضاع الراهنة في عصرنا الراهن عامة، والاحتياجات الوطنية والاقتصادية والاجتماعية، والثقافية الملحة في مختلف بلدان العالم وخاصة النامية والمتخلفة منها. إنها جزء من الصراع الفكري الدائر في عصرنا الراهن الذي نجد له ركائز، وأصداء في فكرنا العربي الحديث والمعاصر.

وللدكتور أنور عبد الملك إجابة محددة حاسمة على مختلف هذه الأسئلة، ولقد سبق أن عرضنا لملخص سريع لها، ولكن مناقشتها تقتضي عرضًا من جديد على نحو أكثر تفصيلاً.

إن عصرنا – كما يذهب د. عبد الملك هو عصر المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب (ريح الشرق صفحة ١٣٦) ولكن ما هو هذا الغرب، وهذا الشرق؟ إن الغرب عند د. عبد الملك هو الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي على السواء.. فأيديولوجية التقدم واحدة في كليهما (ص ١٦٣) إنها الخرافة البروميثية" نسبة إلى بروميثيوس سارق النار من الإله زيوس في الأساطير اليونانية القديمة، ورمز عقلانية العمل والإنتاج. حقًا، هناك اختلاف بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي، ولكنه اختلاف بنيتهما الداخلية فحسب، ولكن لا اختلاف بينهما من حيث هيمنتهما على العالم! بل إن "أعظم الخرافات في العالم العربي – كما يقول د. عبد الملك – إن العالم اليوم متجزئ إلى كتلتين أيديولوجيتين كتلة رأسمالية استعمارية وكتلة اشتراكية" ومن الواضح والمهم – كما يقول – أن تقرر مبدئيًا أن هناك اختلافًا جذريًا؛ أي وجود تباين تام من حيث النظام الداخلي بين النظامين، الرأسمالي الغربي والاشتراكي الغربي، الأول بقيادة أميركا، والثاني بقيادة الاتحاد السوفيتي. وإن كان الاثنان يشاركان في تكوين نظام الهيمنة الغربية؛ أي نظام يالطا؟ (ريح الشرق صفحة ١٨٠)

ولا يسأل د. عبد الملك ضميره العلمي إذا كانت هناك علاقة أو تأثير بين النظام الداخلي والسياسة الخارجية، وإنما يكتفي بالقول ببساطة وطمأنينة "النظام الداخلي شيء والدور من ناحية الهيمنة على مصائر العالم شيء آخر، وخاصة ابتداء من "اتفاقية يالطا" عام ١٩٤٥ بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وتكاد "يالطا أن تكون اللازمة التي يلوكها د. عبد الملك في كل مناسبة لإثبات اتفاق الغرب كله بشقيه الاشتراكي والرأسمالي على تقسيم وتوزيع مناطق النفوذ في العالم بينهما، وهو يسوق أكثر من دليل على ذلك "فما من أحد – على حد تعبيره – يستطيع أن يسمح لنفسه أن ينسى أن ما يسمى بالكتلتين الشرقية والغربية قد قادتا بالفعل أعظم صراع في تاريخهما متحالفين ضد عدو كبير واحد. هكذا كان الوضع خلال الحرب العالمية ٣٩ – ١٩٤٥، في مواجهة النازية والفاشية. وهكذا كان الحال عند قيام الأمم المتحدة، هذا الحدث التاريخي، وهذا أيضًا ما حدث من تقسيم مناطق النفوذ في العالم الذي اتفق عليه في يالطا" (ريح الشرق صفحة ٤٧) "ولا تزال الروابط – كما يقول – متداخلة بين مركزي القوى في العالم ابتداء من ١٩٤٥ حتى

يومنا هذا" (الموضع نفسه)، وهي روابط متداخلة بينهما ضد الشرق أساسًا، ولا أدل على ذلك – كما يلاحظ د. عبد الملك من أن "القنبلة الذرية استخدمت فقط ضد أمة شرقية واحدة" (صفحة ٤٨). ويتناسى أو يتغافل د. عبد الملك عن أن هذه الأمة الشرقية – وهي اليابان – كانت في محور واحد مع دولتين غربيتين هما ألمانيا وإيطاليا أثناء الحرب العالمية الثانية، وأن الذي ألقى بالقنبلة الذرية هي أمريكا لا الاتحاد السوفيتي، مما يؤكد إلغاء التمايز الذي يريد د. عبد الملك تعميمه بين الشرق والغرب من ناحية، ومما يؤكد – من ناحية أخرى – التمايز الذي يريد أن يغيبه ويطمسه داخل الغرب نفسه بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي.

و د. عبد الملك لا يرى في التعايش السلمي وفي الانفراج الدولي الذي يسميه في أغلب الأحيان "بالوفاق"، بل ويجعل له "مخالب"، إلا مجرد رد فعل إزاء تعاظم حركات التحرر الوطني ونهضة الشرق عامة! فالتعايش السلمي "يدين إلى تأثير حركات التحرير الوطني – وإلى نهوض الشرق – أكثر مما يدين إلى مجرد تحليل سياسي لتجنب المواجهة النووية" (صفحة ١٣٨)، بل يرى د. عبد الملك أن حرب

أكتوبر ١٩٧٣ قد "شكلت التهديد الرئيسي والأخطر للتشكيل الجديد للنظام العالمي تحت شعار الوفاق أو الانفراج" (صفحة ٢١) ولهذا كان لا بد من إجهاض نتائجها الحضارية الكبرى، وقد تم هذا بالفعل كما يقول (بسبب الترتيبات الشاملة للوفاق" (ص ١٤٦)، وإن كان يرجع ذلك إلى سبب آخر باستحياء "وأيضًا بسبب الخصائص الذاتية للقيادة السياسية في مصر بعد عبد الناصر".

الغرب إذن عند د. عبد الملك هو الغرب بشقيه الاشتراكي والرأسمالي، لا فارق بينهما من حيث الهيمنة على العالم، ومن حيث تصديهما لحركة النهوض في الشرق. وبرغم بعض الإشارات المتناثرة في كتابه "ريح الشرق" التي تشيد بإيجابية السياسة الخارجية للاتحاد السوفيتي، بل ودعوته في إشارة من هذه الإشارات إلى التحالف التكتيكي مع الغرب الاشتراكي في معركة التصدي للإمبريالية (صفحة ٢٣) فما أكثر ما يخص الاتحاد السوفيتي بطائفة من الإدانات والاتهامات التي تشوه إيجابية سياسته الخارجية التي يشيد بها وخاصة فيما يتعلق بالشرق الأوسط وأفريقيا، فالاتحاد السوفيتي كما يقول د. عبد الملك يقوم بتطويق حركات

التحرر الوطني، وتحييدها والحد من فعاليتها وإمكاناتها، ومنعها من تغيير موازين القوى في منطقتنا، ويضرب أمثلة على ما يحدث في أفغانستان وأثيوبيا وأنجولا وموزامبيق وروديسيا، مشيرًا إلى ما يؤدي إليه هذا من ضرر شديد بالمصالح الوطنية لبعض الدول مثل أرتريا والصومال وأوغادين، وهو يقطع بأن السياسة الرسمية للاتحاد السوفيتي لا يمكنها أن تقبل قيام دولة عربية حديثة وموحدة وقوية ومتقدمة بزعامة مصر، وهو يستشهد على ذلك بما يسميه القصة الحقيقية للعلاقات بين الاتحاد السوفيتي، وكل من جمال عبد الناصر وحركات الوحدة الوطنية في عام ١٩٦٧ دون أن يقدم لنا عنصرًا واحدًا من عناصر هذه القصة ودليلاً على ما يقول مكتفيًا بالتأكيد على هذه الاستراتيجية السوفيتية العالمية التي أصبحت ممكنة – على حد قوله – عن طريق السيطرة على المحيطات من خلال الأسطول السوفيتي الجبار. (راجع ريح الشرق صفحة ١٣٩ – ١٤٠) بل هو يتهم الاتحاد السوفيتي بالتهادن مع الصهيونية متخذًا ذلك تفسيرًا وتبريرًا لعقد اتفاقيات كامب ديفيد بين القيادة الكومبرادورية في مصر وإسرائيل!؟ فلقد تعلمت هذه القيادة

المصرية درسًا من "الوفاق"!! "وذلك لأنه إذا كان الاتحاد السوفيتي يريد أن يحصل على تكنولوجيا الحسابات الإلكترونية المتقدمة من الولايات المتحدة، فليس بوسعه أن يفعل ذلك إلا بالتغلب على اعتراض الجهاز الصهيوني المسيطر على قلب الكونجرس الأمريكي. وينتج عن ذلك منطقيًا – كما يقول د. عبد الملك أنه ما دام من غير المنتظر حدوث أي تدخل مباشر من الاتحاد السوفيتي في هذه المرحلة من التاريخ، فإن الطريق الوحيد للوصول إلى المعجزة الأمريكية هو الإذعان للإمبريالية الصهيونية"! (ريح الشرق صفحة ١٤٣) وهكذا فإن "الوفاق" الدولي عامة والاتحاد السوفيتي خاصة – في نظر د. عبد الملك – هو المسئول عن إذعان القيادة المصرية للصهيونية وعقد اتفاقيات معها!؟.

ولا يقف الأمر عند هذه الاتهامات واضحة الافتعال والركاكة التي يوجهها د. عبد الملك إلى الاتحاد السوفيتي وإلى سياسة الانفراج الدولي عامة، وإنما يمتد اتهامه إلى الطبقات العاملة والحركات التقدمية عامة في البلاد الغربية. فهي – كما يقول مرددًا ما يقوله بعض المفكرين الغربيين من

أمثال هربارت ماركيوز – "جزء تكـــويني لا يتجـــزأ مـــن الهيمنة الغربية التي كما نعلم مرتبطة تمامًا تاريخيًا ومصلحيًا بالاستعمار والهيمنة الصهيونية العنصرية". (صفحة ١٧٠).

هذه هي الرؤية التي يقدمها لنا د. عبد الملك عن الغرب. إنه كتلة حضارية واحدة – رغم تشتمل عليـــه مـــن أنظمـــة اشتراكية ورأسمالية – وحركات عمالية وتقدمية – تمـــارس الهيمنة ضد الشرق وحضارته. فما هو هذا الشـــرق الـــذي يتحدث عنه د. عبد الملك؟.

إن الشرق عنده ليس هو الشرق الجغرافي، وإنما هو كل ما ليس بالغرب المهيمن! فإذا كان الغرب – كما رأينا وكمـــا يقول د. عبد الملك هو مجموع البلدان التي تشـــكل القطـــاع المهيمن في تاريخ العالم من القرن ١٥ حتى القرن ٢٠ مـــن الاكتشافات البحرية العظيمة حتى يالطا (صفحة ٢٢٥)، فإن الشرق هو البلدان التي لا تدخل في هذا الإطار. إنه ما يمكن تسميته – برغم عدم دقة التسمية – ببلدان العالم الثالـــث، أو البلدان النامية أو المتخلفة، أو الجنوب في مقابـــل الشـــمال، ولكنه يضم كذلك في إطار تعريف د. عبد الملك دولاً كبرى متقدمة تنتسب بحكم بنيتها الاجتماعية وتوجهها السياسي إلى

دول الغرب الرأسمالي الاستعماري مثل اليابان أو – بشكل أو بآخر – إلى دول الغرب الاشتراكي مثل الصين الشعبية. إنه إذن ليس شرقًا سياسيًا أو شرقًا اقتصاديًا أو شرقًا أيديولوجيًا. إنه تجمع من دول وشعوب القارات الثلاث آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية والوسطى، بصرف النظر عن مستوى تطورها وأنماط هذا التطور وبصرف النظر عن توجهاتها الاجتماعية والأيديولوجية! وبكلمات د. عبد الملك تتألف حضارات الشرق من "إطار الحضارة الصينية مع المناطق الثقافية المشكلة له، منطقة الإسلام الثقافية الحضارية المتوسطة من مراكش حتى الفلبيين، أفريقيا السوداء وما تحت الصحراوية، بعض قطاعات أمريكا اللاتينية المتصلة مباشرة بأفريقيا. خاصة أمريكا الوسطى والبرازيل. فالمركزان المحركان للشرق المفهوم على هذا الوجه، هما إذن: الصين (في قلب الدائرة الآسيوية) والعالم العربي حول مصر في قلب المنطقة الإسلامية (صفحة ٢٢٤). والحال من الواضح تمامًا أن الصين الاشتراكية ويابان الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة يكونان معًا جزءًا مندمجًا في الشرق" (صفحة ٢٢٥) وهكذا يكاد يكون الشرق عند د. عبد الملك

هو الدول والشعوب النامية والمتخلفة في آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطى واللاتينية، أو بتعبير آخر هو مجموعة دول باندونج أو هو مجموعة دول عدم الانحياز، وإن وجدنا بينها دولة مثل اليابان التي كانت جزءًا المحور النازي الفاشي الغربي في الحرب العالمية الثانية، والتي تشكل عنصرًا عضويًا للقيادة الرأسمالية الاحتكارية العالمية الغربية التي ترأسها الولايات المتحدة الأمريكية، هذا في الوقت الذي لا نجد في هذا التجمع المسمى بالشرق دولة أوربية هي يوغسلافيا رغم الدور الذي لعبته وتلعبه في مجموع دول عدم الانحياز!؟ على أية حال هذا هو الشرق الحضاري بمفهوم د. عبد الملك الذي يتميز – كما يقول – بعقلية حضارية متباينة تمامًا عن العقلية الحضارية الغربية بشقيها الاشتراكي والغربي! بل إنه يتميز كذلك عن الحضارة الغربية بتجاربه الاشتراكية! فالانتصارات الاشتراكية الكبرى – كما يرى د. عبد الملك قد تمت في الشرق. فقد أصبحت الصين أخطر تجربة اشتراكية بفضل فكر وقيادة ماوتسي تونج" (صفحة ٦٠) هذا فضلاً عن الانتصارات الاشتراكية في فيتنام وكوريا ومنغوليا. بل لقد "أصبحت شعارات

الاشتراكية أساسًا للحياة القومية العربية في عدد كبير من أقطارها (مصر – سوريا – العراق – اليمن الجنوبية – الجزائر – ليبيا) ويستخلص من هذا أن الانتصارات الاشتراكية تمت "في دائرة تحرك شعوب الشرق أكثر بكثير مما رأيناه يتحقق في أقطار الغرب التقليدية" "إن أكثر من أربعة أخماس الشعوب والمجتمعات التي تحيا اليوم تحت لواء الاشتراكية ليست في الغرب وإنما في آسيا، وهذا شيء غائب عن الفكر العربي السياسي، يقولون "كتلة اشتراكية. إنما غالبية هذه المجتمعات في آسيا" وهكذا يتكلم د. عبد الملك بلغة الكم التي ينتقدها في خطاب الحضارة الغربية ويتجاهل الوزن الكيفي، أو الفاعلية الكيفية للتطبيق الاشتراكي في أوربا وخاصة في الاتحاد السوفيتي، وأثره في مساندة ودعم التجارب الاشتراكية والوطنية الآسيوية وغير الآسيوية.

على أنه سرعان ما ينتقل إلى لغة الكيف، فيقارن ويفاضل بين إنسانية الاشتراكية الآسيوية، وعقبات ومآزق اشتراكية الغرب، مشيدًا بمبادرة الشرق الاشتراكي "الذي يطرح مسألة طبيعة اشتراكية المستقبل نفسها"! "صفحة ٢٢٧).

وهكذا يصبح الشرق شرقين: شرقًا اشتراكيًا وشرقًا رأسماليًا احتكاريًا (اليابان) ولكن توحدها توحيدًا عضويًا حضارة واحدة هي الحضارة الشرقية، التي تميزهما معًا عن الحضارة الغربية بشقيها كذلك الاشتراكي والرأسمالي!

وهكذا يتم الاستقطاب في فكر د. عبد الملك – وليس في الواقع لحسن الحظ – بين غرب حضاري (اشتراكي رأسمالي) وشرقي حضاري (اشتراكي رأسمالي) أما هذا الغرب الحضاري فرغم أنه ما زال مسيطرًا مهيمنًا، فإنه قد أخذ يفقد زمام مبادرته التاريخية وخاصة في مرحلة تغيير العالم؛ أي بين ١٩٤٩ (الثورة الصينية) و ١٩٧٣ (حرب أكتوبر العربية)، على حين أخذ هذا الشرق يتسلم زمام هذه المبادرة التاريخية.

هذا هو جوهر عصرنا، إنه عصر المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب، وعلينا نحن العرب ألا نتخلف عن ذلك. ولهذا ينبغي أن نستبعد "النظرة الغربية وقد بلغت قمتها في نظام يالطا عام ١٩٤٥" فإذا استبعدناها "نكون قد استبعدنا الخطر الأكبر واتجهنا إلى الفهم السياسي الواقعي، اللا خرافي اللا أسطوري للقوى الوطنية التقدمية العربية، وندرك

عندئذ أن لنا في المقام الأول كحليف حضاري ومصيري حركة الشعوب المناهضة للاستعمار في آسيا وأفريقيا وأجزاء من أميركا اللاتينية" صفحة ١٧٠).

وبهذا يستكمل د. عبد الملك مشروعه الحضاري لتغيير العالم. إن التناقض الأساسي في عصرنا الراهن، ليس بين الاشتراكية والرأسمالية على مستوى العالم كله، شرقه وغربه، إنما هو التناقض الحضاري الذي حدده د. عبد الملك لكليهما. ولهذا ففي إطار كل بلد من بلدان الشرق – بهذا المعنى الذي حدده د. عبد الملك لكليهما. ولهذا ففي إطار كل بلد من بلدان الشرق – بهذا المعنى الذي حدده – ينبغي أن تقوم جبهات وطنية متحدة، كما أشرنا في المقال السابق، ذات طبيعة فضفاضة من ناحية تكوينها الطبقي والأيديولوجي بحيث تسمح بِضم أوسع الجماهير الشعبية، التي يقف على رأسها رجال الفكر وجيش الوطن متسلحين – في الدائرة الحضارية العربية الإسلامية خاصة – بالإسلام السياسي كفلسفة شمولية يستقي الفكر الوطني والتقدمي عناصره منها. أما في إطار بلدان الشرق عامة، فلتتحالف تحالفًا مصيريًا حضاريًا كل الشعوب والدول في آسيا وأفريقيا وأمريكا

اللاتينية تعميقًا لخصوصيتها الثقافية – القومية، وتحقيقًا لتحررها الوطني في واجهة الغرب الاستعماري والمهيمن، ولا بأس – وخاصة بالنسبة لنا في العالم العربي – في مرحلة ضد الهجمة الاستعمارية من التحالف التكتيكي مع الشق الاشتراكي من الغرب، على أن نربط مصيرنا التاريخي بعد ذلك بالحضارة الشرقية القائمة في آسيا.

هذه هي أبرز عناصر المشروع الحضاري الذي يقدمه لنا د. عبد الملك. ونستطيع أن نجمل الخلاصة الفكرية لهذا المشروع في النقاط التالية:

إن جوهر الانقسام والتناقض الثقافي والنضالي في عصرنا الراهن، يكمن في الانقسام والتناقض بين شرقي تابع له خصوصياته الثقافية القومية، وغرب مهيمن له خصوصياته الثقافية المختلفة.

إن اختلاف الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية تتعلق بالأبنية الداخلية لمجتمعاتها فحسب، وليس لها دور في هذا الانقسام والتناقض الجوهري.

إن الحركة الاشتراكية العالمية نفسها تنقسم إلى اشتراكية شرقية، تتميز بالإنسانية والمبادرة التاريخية، واشتراكية غربية تعاني من مشكلات ومآزق.

إن الاتحاد السوفيتي – رغم إيجابيات في سياسته الخارجية – يقوم بمحاصرة وتطويق حركات التحرر الوطني ويمنعها من تغيير علاقات القوى في منطقتها، ومن تحقيق وحدتها القومية، ومن أخذ زمام المبادرة. إنه جزء من نظام الهيمنة الغربية.

إن التحالف الاستراتيجي الحضاري المصيري لتحقيق التغيير العالمي، إنما يقوم بين شعوب الشرق ودوله ضد الإمبريالية والهيمنة الغربية، ولكن يمكن إقامة مجرد تحالفات تكتيكية مع الاتحاد السوفيتي لصد الهجمة الإمبريالية الغربية.

إن التحالف الاستراتيجي الحضاري المصيري لتحقيق التغيير العالمي، إنما يقوم بين شعوب الشرق ودوله ضد الإمبريالية والهيمنة الغربية، ولكن يمكن إقامة مجرد تحالفات تكتيكية مع الاتحاد السوفيتي؛ لصد الهجمة الإمبريالية الغربية.

إن الجبهة الوطنية المتحدة – فوق التحديدات الطبقية والأيديولوجية – هي السبيل لحشد أوسع الجماهير، تحقيقًا لهدف الوحدة القومية والاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي، مع توفر قيادة من رجال الفكر ورجال جيش الوطن.

إن الإسلام هو الفلسفة الشمولية – في الدائرة العربية الإسلامية – وحامي الاستقلال الوطني في الإطار الرئيسي الذي يتوجب على الفكر التقدمي أخذ عناصره منه.

ولو تأملنا هذه الخطوة الفكرية لوجدناها تجميعًا انتقائيًا للعديد من التيارات والاتجاهات الفكرية في الشرق والغرب على السواء، فهي من ناحية تكاد أن تكون ترددًا لسياسة وفلسفة ماوتسي تونج، وخاصة إبان مرحلة الثورة الثقافية. بل إن شعار ريح الشرق التي ستهزم ريح الغرب هو شعاره، الذي يتخذ منه د. عبد الملك عنوان كتابه الأخير، والتعبير الرمزي لمشروعه الحضاري كله.

وفضلاً عن هذا فإننا نستطيع أن نتبين عناصر من هذا المشروع الحضاري في بعض المشروعات القومية والدينية في العالم العربي؛ سنجد ملامح منه في الحركة البعثية في شعارها "أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة"، وفي كتاباتها

الأولى حول الإسلام كمرتكز أيديولوجي، وحول الموقف من الحضارة الغربية. ولقد أشار د. عبد الملك إلى بعض ذلك في كتابه ريح الشرق (راجع صفحات ٧٠، ٧٤) كما نتبين عناصر من هذا المشروع الحضاري في كتابات قادة حركة الإخوان المسلمين، وخاصة كتابات حسن البنا وسيد قطب حول الموقف من الحضارة الغربية، وحول الرسالة الحضارية الشاملة للإسلام. وقد نجد ملامح من هذا المشروع كذلك عند العديد من المفكرين: عربًا مثل توفيق الحكيم ويحيي حقي، وغربيين مثل هرمان هسه والدوس هاكسلي وهربارت ماركيوز، وعند بعض الكتاب المعاصرين في الدول الآسيوية خاصة. ولهذا فإن هذا المشروع تجميع انتقائي لمصادر فكرية مختلفة، وإن غلب عليه الطابع القومي الشوفيني الديني رغم أنه يتخذ مظهرًا علميًا من حيث المصطلح والمنهج. وهو في جوهره – في أفضل الأحوال – دعوة إصلاحية لتكريس الواقع العربي الراهن، ولا أدل على ذلك من قول د: عبد الملك في مقدمة كتابه "ريح الشرق" تعليقًا على الوضع الراهن في مصر بعد مصرع السادات " بدأ انضباط الأمور، وتعديل المسار؛ أي: بدأت عودة مصر

إلى مسارها الحضاري الأصيل. بدأ انكسار "الموجة الغربية". بدأ تحرك الوجدان والعمل القومي الحضاري في اتجاه الشرق الحضاري ونهضة شعوبه وحضاراته وقومياته". (صفحة ١٣) وهنا تكمن خطورة هذا المشروع الحضاري الذي يقدمه لنا د. عبد الملك، إنه باسم رطانة كلمات ضخمة وعزيزة مثل التغيير والنهضة والحضارة والخصوصية والأصالة والاستمرارية التاريخية، والعداء للاستعمار والثقافة القومية، يسعى إلى تغييب حقائق الصراع الاجتماعي الطبقي، وبالتالي إلى تغيب واجبات وأسس التحالف على المستوى المحلي والقومي، كما أنه يسعى إلى تغييب حقائق الصراع الدولي ومعطياته الاجتماعية، وبالتالي إلى تغييب أُسس وواجبات التحالف على المستوى العالمي.

وفضلاً عن هذا فهو يضخم تضخيمًا خطابيًّا بعض الظواهر التاريخية ويعطيها حجمًا أكبر من حجمها، على حين أنه يقلص تقليصًا مخلاً من بعض الظواهر التاريخية الأخرى الأكثر أهمية وقيمة وخطرًا. هذا إلى جانب تفسيره لبعض جوانب التاريخ المصري والعربي، بل العالمي المعاصر تفسيرًا خاليًا من أي دقة علمية. وما أكثر ما

تساءلت خلال قراءتي لكتبه ومقالاته: على أي أساس من الموضوعية العلمية يكتب ويحلل د. عبد الملك؟ كيف تصبح الصين الشعبية الاشتراكية واليابان الرأسمالية الاحتكارية في إطار حضاري مستقبلي واحد؟ وكيف يمكن التغافل عن الدور العظيم الحاسم الذي يقوم به الاتحاد السوفيتي والبلاد الاشتراكية عامة – شرقية كانت أو غربية – في تغيير موازين القوى العالمية، وفي التصدي للإمبريالية والصهيونية، وفي تقديم المساعدات التسليحية والتصنيعية والسياسية لقوى التحرر الوطني، والتقدم الاجتماعي في القارات الثلاث؟! ولعلي أذكر في هذا الصدد موقفًا مناقضًا تمامًا لهذا الموقف الذي يقفه د. عبد الملك، إنه موقف جمال عبد الناصر عام ١٩٦٨ عندما طالب بتعميم توجيه سياسي إلى مختلف مستويات العمل السياسي والاجتماعي والعسكري بأن كل تشكيك في دعم الاتحاد السوفيتي لثورتنا دعمًا جادًا وأمينًا، هو إضعاف لثورتنا وتواطؤ مع الدعاية الإمبريالية والصهيونية المعادية.

وأتساءل كذلك، بأي منطق يتغافل د. عبد الملك عن النضالات البطولية التي خاضتها الطبقات العاملة، والتنظيمات التقدمية في البلاد الغربية لمساندة حركات التحرر الوطني في القارات الثلاث مساندة سياسية وعملية؟ ولمصلحة من إغفال هذه النضالات أو الحط من قيمتها؟

وعلى أي أساس علمي يسعى إلى قصر الخصوصية الثقافية العربية على السلطة المركزية والروحانية الدينية؟

ما أكثر التساؤلات التي تحتاج إلى مناقشات تفصيلية لا تسمح بها حدود هذا المقال. ولكن حسبي أن أقول في النهاية بأنه لا تغيرًا جذريًا ولا ثورة حقيقية بغير مراعاة الخصائص والخصوصيات التراثية والتاريخية والقومية، وأنه ليس ثمة نمط ثوري واحد يحتذي ويقلد، بل من الخطأ والجريمة تقليد الأنماط الثورية التي تحققت في مختلف التجارب الاجتماعية سواء كانت في الغرب أو الشرق، فلكل بلد ملابساته الموضوعية والعينية الخاصة. وأنه من الضروري الحرص على تحقيق أوسع تحالفات – ذات أبعاد ثقافية وإنسانية – على المستوى القومي وعلى المستوى العالمي على السواء، دون حدود وحواجز شرقية أو غربية، وإنما يكون المعيار الوحيد هو طبيعة تكويناتها وقياداتها

الطبقية في ارتباط بأهدافها القومية والاجتماعية. ولا شك أن كثيرًا من التجارب الاشتراكية فضلاً عن الوطنية والتقدمية قد ارتكبت أخطاء سواء في الشرق أو الغرب، على أن هذا لا يعني رفضها أو التنكر لها باسم هذه الأخطاء، ولا يدفعنا هذا إلى تقليص جبهة التحالفات الاستراتيجية العالمية وتقسيمها إلى شرق وغرب، وإثارة الشكوك في وجه قوى ثورية هي مركز الثقل، وحجر الزاوية في هذه التحالفات العالمية ضد الإمبريالية والصهيونية، ومن أجل التحرر والتقدم والسلام العالمي. لهذا كله، فإن هذا المشروع الذي قدمه لنا د. عبد الملك ليس مشروعًا حضاريًا يُعبر كما يزعم عن "عروة وثقى" بل هو مشروع شوفيني سلفي لا يُفضي إلى تغيير جذري وطني أو اجتماعي، فضلاً عن أنه يحض على الانفصال والانقسام والعزلة بين قوى الثورة العالمية، ويشكك في رموزها النضالية الأساسية، ويُغذى أوهامًا ووعيًا زائفًا لا يؤدي في النهاية إلا إلى تكريس الأوضاع المتخلفة الراهنة وتبريرها.

ما أكثر الاتجاهات المشابهة – مضمونًا وغاية – التي نجدها في فكرنا العربي المعاصر.

"حول ندوة التراث وتحديات العصر"

(١) التراث.. ذلك المجهول(*)

بين الرابع والعشرين والسابع والعشرين من سبتمبر عام ١٩٨٤، انعقدت في القاهرة ندوة حول "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي". وكانت الندوة في الحقيقة استمرارًا للحوار الدائر، بل المُحتدم حول هذه القضية في بلادنا العربية جميعًا بغير استثناء. وهو حوار لم ينقطع منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى الآن، وإن تكررت أحيانًا واختلفت في أغلب الأحيان أسئلته، وإجاباته طوال هذه الفترة، ونتساءل لماذا هذا الاستمرار التاريخي لإلحاح هذه القضية على الفكر العربي الحديث والمعاصر على السواء؟ ولماذا تتكرر الأسئلة والإجابات ولماذا تختلف؟! لقد كانت هذه الندوة مجالاً تحققت فيه هذه الظاهرة: التكرار والاختلاف في الأسئلة والإجابات.

(*) جريدة القبس الكويتية في 11/11/1984.

حقًّا، لقد اشترك في هذه الندوة بعض الذين يمثلون بكتاباتهم هذه القضية، ويعبرون عنها في فكرنا العربي المعاصر، تكرارًا أو اختلافًا، وإن غاب عن المشاركة في اللجنة بعض التيارات وبعض من يمثلون التيارات المشاركة في الندوة تمثيلاً أفضل من بعض المشاركين فيها! ولهذا قد تصلح هذه الندوة نقطة انطلاق لدراسة هذه الظاهرة، ظاهرة الاستمرار التاريخي – تكرارًا أو اختلافًا – لقضية العلاقة الإشكالية بين التراث والعصر.

ونتساءل في البداية: ما هو التراث؟ ولعلي أصدم الكثير من القراء عندما أجيب: بأنه لا يوجد تراث في ذاته! فالتراث هو قراءتنا له، هو موقفنا منه، وهو توظيفنا له! لست أقصد من هذا أنني أنفي أو ألغي الحقيقة الذاتية للتراث، أو أتجاهل أو أتغافل عن تحققه الموضوعي بالنسبة إلينا! إن التراث – بغير شك – موجود، قائم، متحقق بالفعل موضعيًا وماديًا، في نص، في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في سلوك، في عمارة، في بناء، في نظام حكم، في أشكال تعبيرية قولية أو حركية أو مادية، في أعراف، في عادات، في آداب شعبية، في خبرة، إلى غير ذلك. والتراث موجود قائم يتحقق

كذلك بالفعل زمنيًا، في لحظة تاريخية – اجتماعية معينة. وتتراكم هذه اللحظات الزمنية، وتتصل لتشكل تاريخنا القومي الثقافي – التراثي العام، على أن هذا الوجود التراثي المتحقق ماديًا وزمنيًا وتاريخيًا ينتسب إلى الماضي، ولهذا فهو تراث؛ أي إنه أثر، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمة أمامنا على نحو مادي أو معنوي، على أنه ليس فعلاً أقوم به، بممارسته، بتحقيقه ابتداء، وإنما هو تحقق سابق على وجودي. ولهذا فحقيقته في ذاتها مشروطة بمدى معرفتي بها، وطبيعة موقفي منها وتوظيفي لها. قد أتجاهل التراث أو أكرره حرفيًا، أو أفسره، أو استلهمه، أو أهول من شأنه أو أهون منه، وقد أراه على هذا النحو أو ذاك. وفي أي موقف من هذه المواقف يفقد التراث ماضيه ــ حتى لو كررته حرفيًا – أي يفقد حقيقته الذاتية المرتبطة بغير شك بسياقه الزمني التاريخي والاجتماعي الخاص، ويصبح جزءًا من زمني، من سياق حاضري الخاص!.

ولهذا فإن الموقف من التراث، ليس موقفًا من الماضي، وإنما هو موقف من الحاضر! فبحسب موقفي من الحاضر، يكون موقفي من الماضي، وليس العكس كما يقال أو كما يُظن!.

إن الماضي هو سندي وسلاحي لمشروعية حاضري وبحسب معرفتي بحاضري، وموقفي من حاضري، تكون معرفتي وموقفي من الماضي، ولست أقصد الحاضر الذي تعيشه أنت الآن، وأعيشه أنا. وإنما أقصد كل حاضر، فكل لحظات التاريخ الإنساني عامة والعربي خاصة، هي ماضٍ كان حاضرًا وهي حاضر أصبح ماضيًا.

وطوال هذا "الماضي – الحاضر" و "الحاضر – الماضي"، كانت هناك دائمًا إضافات وممارسات ومنجزات مادية وفكرية وثقافية وروحية تصبح تراثًا مع كل انتقال لها من حاضر إلى ماض؛ أي مع كل حاضر جديد بالنسبة إليها. وكانت هناك دائمًا كذلك مواقف جديدة ومتجددة من هذه الإضافات التراثية المتراكمة زمنيًا، مع كل حاضر جديد في المستقبل. وهكذا تتضاعف وتتراكم الإضافات التراثية، وتتضاعف وتتراكم معها المواقف من هذه الإضافات، وهذه المواقف تصبح بدورها مع الزمن إضافات تراثية!.

وعندما نتحدث عن التـــراكم والإضـــافة فـــي الـــزمن، لا نتحدث عن آنات زمنية مفرغة، تتحرك داخلها التراكمات والإضافات التراثية حركة خطية أو خيطية طولية مســطحة، وإنما نتحدث عن تاريخ؛ أي نتحدث عن كثافـــة إنســـانية – اجتماعية، نتحدث عن أنظمة حكم، وأنسقة علاقات اجتماعية وأنسقة قيم وأفكـــار ومشـــاعر، نتحـــدث عـــن صـــراعات ومصادمات مصالح في مستوى الواقع الاجتماعي العملـــي، وفي مستوى الثقافات النظرية والروحية والإبداعيـــة علـــى السواء، نتحدث عن عوامل داخلية وتأثيرات خارجية، عـــن دوافع ذاتية وشروط موضوعية، عن قوى فرديـــة وأخـــرى مجتمعية، نتحدث عن التاريخ. وبهذا المعنى الحي الصراعي المتحرك للتاريخ، وفي إطـــاره، ومـــن عناصـــره العينيـــة ومعطياته المشخصة تتشكل الإضـــافات التراثيـــة، وتتحـــدد المواقف من هذه الإضافات التي تصبح بـــدورها إضـــافات جديدة، ومن هذه الإضافات المتجددة يتشكل ويتحـــدد كـــذلك التاريخ نفسه!.

نستخلص من هذا كلــه: أولاً: أن الإضــافات التراثيــة المتجددة، تختلف دلالالتها بــاختلاف المراحــل واللحظــات التاريخية والاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة للمواقف من هذه الإضافات، فإنها تختلف كــذلك بــاختلاف هــذه المراحــل واللحظات. ولهذا فإن كل إضافة تراثية هي نفسها موقف من إضافة تراثية سابقة عليها، وهي موضوع لموقــف تراثــي لاحق عليها سيصبح بدوره موضوعًا لموقــف؛ أي إضــافة تراثية.. وهكذا إلى غير حد.

ونستخلص من هذا ثانيًا: أنــه لا يوجــد شــيء واحــد أو منجز واحد من منجزات الماضــي التــاريخي يمكــن أن نقصر عليه كلمة تراث، بل هناك إضافات تراثيــة متعــددة، ومختلفة، ومتنوعة. فليس التراث هو التراث الديني وحده – كما يقلصه البعض – وليس هو الثقافــة الرســمية الســائدة وحدها، كما يقول البعض كذلك، بل هو – فــي تقــديري – منجزات الماضي كله، بكل عناصرها ومحاورهــا الدينيــة، والروحية والوجدانية والعلمية والأدبية والفنيــة والســلطوية والشعبية والنظرية العملية، والإدارية والتنظيمية والعمرانيــة إلى غير ذلك.

ونستخلص من هذا كذلك ثالثًا: أن العلاقة بين هذه المُنجزات، أو الإِضافات التراثية لا تتسم بالاستواء والتوازن، أو التوازي في المستوى الأفقي لمرحلة تاريخية معينة أو لعصر أو مجتمع أو جيل محدد. ولا تتسم بالإضافة التراكمية التراتبية المحايدة في المستوى العمودي بين مراحل التاريخية المتوالية المتتابعة. وإنما هي سواء في المستوى الأفقي أو المستوى العمودي علاقة اختلاف ومغايرة وصراع. على أن الصراع على المستوى العمودي هو بُعد أساسي من أبعاد الصراع على المستوى الأفقي، بمعنى أنه صراع لامتلاك الحاضر، وليس صراعًا لامتلاك الماضي، وإنما لتوظيف الماضي لصالح امتلاك الحاضر، وبمنحه مشروعية عميقة تراثية تاريخية. إنها المعركة المتكررة أبدًا وإن تغيرت واختلفت مضامينها دائمًا، المعركة بين التقليد والتجديد، بين المحافظة والتغيير، وهي في جوهرها معركة تتعلق بالحاضر، بكل حاضر، تتعلق بأبنيته وهياكله السائدة المهيمنة في المجالات الدينية والعلمية والفكرية والأدبية والفنية والتشريعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية عامة. وهي معركة بين الفئات الاجتماعية الراغبة مصلحيًا في تكريس

هذه الأبنية والهياكل السائدة وإعادة إنتاجها، وبين الفئات الاجتماعية الراغبة مصلحيًا كذلك في تغيير هذه الأبنية والهياكل تغييرًا جذريًا. وإن كان الأمر لا يتم عمليًا بهذا التبسيط والوضوح. فما أكثر الذين يتصورون أنهم يدافعون عن التراث لذات التراث، أو عن لحظة من لحظاته أو عن موقف من مواقفه، مدفوعين إلى ذلك بروح ديني أو قومي، ويكرسون بهذا أوضاعًا متعارضة مع مصالحهم وهم لا يعلمون! وما أكثر الذين يتخذون من التراث وسيلة لتغييب الحقائق، وحرف الأنظار، وتزييف الأفكار فضلاً عن إرهابها وقمعها.

ومن هذه الاستخلاصات الثلاثة تبرز الطبيعة الأيديولوجية للتراث، أو بوجه أدق – للموقف من التراث، وتبرز هذه الطبيعة في رؤيتين محوريتين: الأولى هي الرؤية التاريخية، والثانية هي الرؤية الاجتماعية وإن تداخلت الرؤيتان في النهاية. وتتمثل الرؤية التاريخية للتراث في تحديد معنى تاريخيته، فهناك من يحدد هذه التاريخية باتخاذ منجز من منجزات الماضي في لحظة معينة من لحظات هذا الماضي، باعتباره محور إشارة ثابتة أو نقطة بدء معيارية مطلقة، يتم

الحكم بمقتضاها على كل فكر وسلوك وقيمة! والتاريخ بعد هذا المحور، وهذه النقطة هو انحدار متصل! ولهذا تتحدد مصداقية ومشروعية وسلامة أي شيء بمدى اقترابه من أو ابتعاده عن هذا المحور الثابت، ونقطة البدء المطلقة.

ولكن هناك من يرفض هذه الرؤية الإشارية الثابتة والمبدئية المطلقة للتراث، بل يرى التراث تاريخًا متحركًا متصارعًا، متصلاً منفصلاً في آن، لا يراه في منجز واحد بل في كل منجز ماديًا كان أو معنويًا، كما يراه في النسيج الاجتماعي الشامل، ثمرة له وقوة فاعلة فيه! وهناك من يرى التراث تاريخًا متحركًا متصارعًا، ولكن يرى فيه بنية فكرية واحدة تهيمن عليه كله!.

هذا من حيث الرؤية التاريخية، أما من حيث الرؤية الاجتماعية للتراث، فهي مرتبطة بتلك الرؤية التاريخية. فهناك من يرى ضرورة اتخاذ محور الإشارة ونقطة البدء؛ نموذجًا يُحتذى عمليًا، أي اجتماعيًا – بمعنى محاولة التماثل والتطابق مع محور الإشارة، وتكرار نقطة البدء واستئنافها في مختلف المظاهر الفكرية والسلوكية والتشريعية والقيمية عامة! وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية باتخاذ المحور الثابت

ونقطة البدء قاعدة، مع إمكانية تأويلها تأويلاً لا يخرجها عن جوهرها ولا يتعارض معها، وذلك مراعاة لتغير الظروف والأحوال وتجدد الوقائع، وبهذا تتحرك الرؤية الاجتماعية لمحاولة التوفيق والتوازن والتوازي بين محور الإشارة ونقطة البدء، وبين احتياجات الأحوال المتغيرة والوقائع المتجددة، وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية تحركًا يخرج بها من هذه التوفيقية والتوازنية، بأن تكتفي من التراث ببعض جوانبه فتختارها دون سواها مستفيدة بها فيما ينفعها في واقعها عامة، مكتفية بوقائع عصرها، بل منفصلة تراث الآخرين على تراثها! وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية لاستيعاب التراث استيعابًا عقلانيًا ونقديًا هو امتداد لموقفها العقلاني النقدي من واقعها عامة، مستلهمة هذا الاستيعاب العقلي النقدي للتراث في استيعابها وامتلاكها وتطويرها لخصوصية واقعها نفسه.

إن هذا الاختلاف الذي نراه في الرؤية التاريخية والرؤية الاجتماعية للتراث يؤكد الطبيعة الأيديولوجية للموقف من التراث.

إن الموقف من التراث وهو بالضرورة موقف من التاريخ، وموقف من المجتمع وهو لهذا موقف سياسي عملي أو على الأقل يفضي إلى مواقف سياسية عملية ذات دلالة اجتماعية محددة، وهذا هو معنى الطبيعة الأيديولوجية للموقف من التراث.

هل معنى هذا أنه لا سبيل إلى إدراك التراث في ذاته؟ أو بتعبير آخر، لا سبيل إلى دراسة التراث دراسة علمية خالصة بعيدًا عن المواقف الأيديولوجية؟

لقد ذكرت في البداية أن التراث لا يوجد في ذاته، وإنما هو قراءتنا له وموقفنا منه، وتوظيفنا له، على أني استدركت بعد ذلك وقلت بأنني لا أنفي حقيقته الذاتية ووجوده الموضوعي، وإن كانت هذه الحقيقة الذاتية وهذا الوجود الموضوعي مشروطين بمعرفتنا وموقفنا وتوظيفنا، وبالتالي قصرت التراث على معرفته وتوظيفه الأيديولوجيين.

مرة أخرى هل من سبيل إلى معرفة التراث معرفة غير أيديولوجية؛ أي معرفة علمية؟ نعم، بغير شك، إن الجهود التي تبذل في تحقيق نصر تراثي، وفي نشره نشرًا صحيحًا دقيقًا، والدراسات التي تقوم لاكتشاف أثر معماري قديم، أو

لتحديد معالمه تحديدًا وصفيًا دقيقًا بعد اكتشافه، هي جهود علمية بغير شك. وما أكثر الجهود التي بذلها المستعربون الأجانب والدارسون العرب في هذا السبيل، تحقيقًا لنصوص، واكتشافًا لآثار، وتحديدًا لمعالم، إن العلم بالنسبة للتراث يقف عند الحدود الوصفية التقريرية الخالصة للتراث في مختلف تجلياته.

ولكن عندما نبدأ في الانتقال من عملية التحقيق والوصف إلى عملية التقييم والتوظف؛ فإننا ننتقل مباشرة إلى أفق الأيديولوجية! إننا جميعًا نحيي جهود المستعربين في اكتشاف، واستجلاء ملامح جوانب كثيرة من تراثنا الديني والأدبي والاجتماعي والتاريخي اكتشافًا واستجلاء وصفيًا وتقريريًا، ولكن ما أكثر ما نرفضه ونعيبه، بل ندينه في جهود كثير من المستعربين في كثير من تقييماتهم وأحكامهم التي نتبين فيها الأيديولوجية الاجتماعية التي ينتسبون إليها، ولا أقول الأوطان! ولا يقتصر الأمر على المستعربين، وإنما يمتد بالضرورة إلى الباحثين العرب أنفسهم، ولكن لا يقتصر الأمر على الباحثين وحدهم، فقد أصبح تراثنا القديم عجينة ميسرة طيعة يصوغ منها كثير من كتابنا ومفكرينا

وصحفيينا، بل ومن القائمين بالسياسية في بلادنا العربية، يصوغون منها ملامحهم الفكرية هم، وتطلعاتهم وممارساتهم السياسية والاجتماعية هم، ويخوضون بها معارك الحاضر، طلبًا للمشروعية والمصداقية المفتقدة في هذه الملامح والتطلعات والممارسات!

وهكذا أصبح التعامل مع التراث تعاملاً إيديولوجيا، وإن تراوحت واختلفت مستويات هذا التعامل الإيديولوجي بين الموضوعية والجدية والمسئولية، وبين الاستخفاف والإسفاف والتضليل! وعن هذا التعامل الأخير لن أتحدث. وإنما سأتحدث عن المستوى الذي يتسم بالموضوعية والجدية والمسئولية. ففي هذا المستوى نفسه يختلف ويتراوح مستوى الاقتراب والابتعاد من الموضوعية والعلمية والدقة في التعامل مع التراث، وينبع هذا من طبيعة المرتكزات لهذه الأيديولوجية أو تلك. فرغم أن الأيديولوجية كمفهوم تتعارض مع مفهوم العلم، فهناك من الأيديولوجيات ما تقوم على مرتكزات منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية.. وهناك من الأيديولوجيات ما تتعارض مرتكزاتها تعارضًا تامًا مع العقلانية والتاريخية، وتنبع من أساس إطلاقي إيماني لا تاريخي. وهناك من الأيديولوجيات ما تتذبذب منهجيًا بين العقلانية والإيمانية، متخذة موقفًا توفيقيًا أو انتقائيًا.

على أن هذه المواقف الأيديولوجية جميعًا على اختلافها تتسلح بالتراث في معاركها الفكرية والاجتماعية والسياسية التي لا تتعلق بالماضي – كما أشرنا – وإنما بالحاضر، تكريسًا له أو ثورة عليه، وتحتدم هذه المعارك اليوم على أرض التراث. ولكن لماذا تحتدم المعارك بوجه خاص اليوم؟ حقًا، إنها – كما ذكرنا في البداية – امتداد لحوار لم ينقطع منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم.. ولكن.. لماذا هذا الاحتدام اليوم.. الآن؟.

ذلك أننا نكاد نعود من جديد إلى ما يشبه القرنين الثامن والتاسع عشر بحثًا عن مخرج، عن نهضة من هذه الوهدة التي يرقد فيها العالم العربي اليوم! أن تبعية شاملة للإمبريالية العالمية عامة، وللإمبريالية الأمريكية والحركة الصهيونية خاصة، تمسك بخناقنا في مختلف المجالات والمستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية. فما السبيل للخروج من هذه الوهدة، من هذه التبعية؟ إن المعركة الفكرية الدائرة اليوم على أرض التراث، هي جزء من هذه المعركة الفكرية الأكبر الدائرة بين الإجابات المختلفة على هذا السؤال – الجرح. وهي معركة بين الوعي الزائف والوعي الصحيح، بين الوعي الضبابي والهلامي والوعي الموضوعي العلمي، بين وعي التعلق بأوهام يوتوبية والوعي

بضرورة السيطرة على قوانين واقعنا العربي فكريًا وعلميًا وعمليًا أيضًا، إن إشكالية العلاقة بين التراث والعصر، بين الأصالة والتحديث، بين الاستقلال والتبعية ليست مجرد إشكالية ثقافية، بل هي أساسًا إشكالية موضوعية نضالية. لقد كانت المسافة بين عنصري هذه الإشكالية تتضاءل وتخف الثنائية بينهما في ظل المرحلة الناصرية كلما احتدم الصراع مع الإمبريالية والرجعية، وكلما تحققت منجزات وطنية واجتماعية، لقد كان الفعل المناضل الواعي يحقق تواحدًا حيًا بين الأصالة والمعاصرة، كان يستحضر التراث عقلانية تاريخية فعالة تسهم في بناء المصنع وإنسان المستقبل!.

في فعل التغيير والتجديد والنضال الواعي تتحقق أصالتنا، ويتحقق في الوقت نفسه تحديثنا وتقدمنا الذاتي والموضوعي، وتكاد تختفي إشكالية الازدواج والثنائية، وعندما نعاني التبعية والتخلف جرحًا نازفًا في جسدنا العربي، ونعاني عجز الأنظمة وتواطؤها، تزداد المسافة بين طرفي الإشكالية، وتعمق هوة الازدواج والثنائية وتختلف وتتصارع الإجابات الصحيحة والزائفة على "السؤال – الجرح"! ما السبيل للخروج من التخلف والتبعية في مواجهة تحديات العصر واعتداءاته؟!.

وقد يقال: إنه سؤال حول طريق التنمية الاقتصادية المستقلة، وهذا صحيح ولكنه كذلك ولهذا، سؤال حول حقيقة التراث وحول الموقف الصحيح منه!! ذلك أنه باسم التراث وباسم استغلال جانب من جوانبه، ما أكثر ما يمتلئ طريق التنمية بالضباب والضلال والتعمية.. ويصبح تكريسًا للتبعية لا خروجًا منها!.

أليس من الواجب منهجيًا، أن نتأمل تأملاً سريعًا، أو نتذكر على الأقل إجابات فكرنا العربي الحديث على هذا السؤال، قبل أن نجلس إلى مفكرينا المعاصرين.. نستمع إلى إجاباتهم؟.

(٢)
حوار التراث والتبعية في فكرنا المعاصر(*)

في قلب الثورة المضادة، والتبعية الشاملة، وعجز الأنظمة العربية وتواطؤها، تظل الإجابات – الجديدة – القديمة على أسئلة الواقع والتراث: لماذا انهار المشروع القومي التقدمي؟

هل بسبب تخلينا عن الليبرالية (الرأسمالية) التي كانت سائدة (نسبيًا، وعلى نحو خاص) قبل هذا المشروع القومي. في مصر وسوريا والعراق؟ – هل بسبب تقلص الممارسات الديمقراطية وسيادة الزعامية والبيروقراطية في ظل طبيعة هذا المشروع القومي؟! – هل بسبب تخلينا عن تراثنا الديني الإسلامي، وتشبثنا بالعقلانية والعلمانية في مشروعاتنا وخططنا وسياساتنا الداخلية والخارجية؟! – هل بسبب التصورات والقيم الغربية – نعم الغربية عامة رأسمالية كانت أو اشتراكية – التي التزمنا بها، فأخرجتنا عن أصالتنا،

(*) جريدة القبس الكويتية 25/11/1984.

وعمقت تبعيتنا لهذا الغرب؟ - هل بسبب توفيقية المشـــروع القومي ومواقفه الوســـطية، السياســـية منهـــا والاقتصـــادية والاجتماعية؟

وتحتدم الصراعات بين هذه الأسئلة التي تكـــاد تتضـــمن إجاباتها! وفجأة تقوم الثورة الإيرانية. وهي ثـــورة وطنيـــة ديمقراطية بكل معاني الكلمة وأروعها، شاركت في إنجازها وفي تضحياتها وفي بطولاتها، قـــوى وطنيـــة وديمقراطيـــة وثورية مختلفة، من دينية وليبرالية وماركسية. وتوجه هـــذه الثورة الشعبية أكبر ضربة لأعتى قوة إمبريالية في العالم هي الإمبريالية الأمريكية. ولكنها تتحرك تحت قيادة بل زعامـــة دينية باهرة! ولهذا سرعان ما يتم الاستقطاب الفكري حـــول هذه الثورة وحل طبيعة زعامتها. ويتقلص مفهـــوم التـــراث مقتصرًا على عباءته الدينية وحدها! وتنطلق العقود والقلوب والحناجر والأسابع تشير إلى إيران: هذا هو الطريق والحق والحياة! وليس الطريق هو الثورة الشعبية، طريق التحـــالف الثوري بين مختلف القوى الوطنية والديموقراطية والتقدمية، بل الطريق هو الدين وحده! وتبدأ النظريات في العالم أجمـــع تصاغ حول اليقظة الإســـلامية الجديـــدة، وحـــول الثـــورة

الإسلامية وقيامها في مواجهة الإمبريالية بل العالم المتحضر عامة، والتي تقدم نموذجًا حضاريًا بديلاً، وتصبح إيران إلهامًا لبعض الإجابات على أسئلة واقعنا العربي المأزوم المهزوم، ورغم تحول الثورة الإيرانية من ثورة تحرر وتقدم، إلى مجزرة وحماقة ضد أخلص أبنائها ومناضليها من وطنيين، بل أهدافها التي قامت من أجلها!.

ومن جديد أخذت تبرز وتتعمق إشكالية العلاقة بين التراث والعصر، هذه الإشكالية التي كانت قد خفتت – إلى حد ما – خلال مرحلة صعود المشروع القومي إلى السلطة، وخاصة خلال احتدام المعارك مع الإمبريالية العالمية والرجعية العربية، كما سبق أن أشرنا في المقال السابق.

وعلى طول البلاد العربية وعرضها تصدر الكتب وتنشر المقالات وتنعقد الندوات حول هذه الإشكالية التي تزداد عمقًا وتفاقمًا. وبرغم أن ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي" التي انعقدت في القاهرة مؤخرًا بين ٢٤ – ٢٧ من سبتمبر ١٩٨٤، لم تتسع لبعض التيارات الفكرية المعاصرة ذات الوزن والدلالة، أو لبعض المعبرين أفضل تعبير عن بعض التيارات التي تواجدت في الندوة – كما سبق أن أشرنا

في مقال سابق، فإنه من المفيد أن نعـرض للموقـف مـن التراث في فكرنا العربي المعاصر خلال ما دار من مدخلات ومناقشات، مع الحرص على الإشارة إلى التيارات والأعلام التي لم تشارك في الندوة.

ونستطيع أن نرصد أربعة تيارات رئيسية في هذه النـدوة هي:

١- التيار العقلاني.

٢- التيار النقدي السلبي.

٣- التيار العلماني التقدمي عامة والماركسي خاصة.

٤- التيار السلفي الجديد، وسنقوم بعرضها أولاً على أن نعرض بعد ذلك للتيار السلفي المتزمت المتعصـب الذي لم يشارك في الندوة.

١- التيار العقلاني الليبرالي: ويتشعب هذا التيار إلى ثلاثة اتجاهات، اتجاه يمكـن أن نطلـق عليـه اسـم الاتجـاه الليبرالـي العقلانـي الأخلاقي، وقد برز في الورقة التي قدمها د. قسطنطين زريق حول "المـنهج العصـري" إيجابياته وسلبياته، واتجاه يمكـن أن نطلـق

عليه اسم الليبرالي العقلاني الديني، وقد برز في ورقة د. أحمد كمال أبو المجد بعنوان "وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة" واتجاه ثالث يمكن أن نطلق عليه اسم الاتجاه الليبرالي العقلاني القومي، وقد برز في ورقة د. سعد الدين إبراهيم بعنوان "العدالة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر" وفي ورقة د. أحمد صدقي الدجاني بعنوان "الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي".

يعرض د. زريق في بحثه للسمات الإيجابية للنهج المصري، كالعقلانية والعلمانية والإنسانية إلى غير ذلك، كما يعرض للسمات السلبية لهذا النهج كالحروب والتسلح والفروق بين الشعوب. وهو يدافع بشكل عام عن وحدة الحضارة العصرية، على أنه يحرص على تأكيد أنه لا سبيل للتخلص من السمات السلبية إلا بتعميق الجانب الأخلاقي الإيماني في نهجنا العصري، وهنا يقوم د. زريق بنوع من التوفيقية بين الجانب الأخلاقي الإيماني والجانب العقلاني

العلماني، ويبرز مفهوم التراث في علاقته بالعصر في هذا الجانب الإيماني الأخلاقي فحسب، كقوة وكقيمة للتوازن والاعتدال. على أننا نلاحظ أنه لا يفرق داخل العصر، بين مشروع رأسمالي أو مشروع اشتراكي، ولا يشير بكلمة واحدة إلى الاستعمار والصهيونية كسلبية من سلبيات النهج العصري، وعندما يتحدث عن هذه السلبيات يعممها تعميمًا شاملاً للعصر كله دون تحديد سياسي أو طبقي أو تاريخي.

وإذا كان فكر د. زريق هو فكر ليبرالي عقلاني ذو توجه أخلاقي. فإن فكر د. أبو المجد هو فكر ديني ذو توجه ليبرالي عقلاني. و د. أبو المجد يقدم رؤية عقلانية مستنيرة متفتحة للفكر الديني الذي يتعامل ويتفاعل مع العصر تفاعلاً إيجابيًا ديمقراطيًا، ولكن دون أن يحدد رؤية اجتماعية معينة. وبرغم أن د. أبو المجد يرفض القول بسلطة دينية وبقول إن هذا ليس من الإسلام في شيء غير أنه يرى ضرورة الأخذ بالشريعة الإسلامية، دون الاقتصار عليها بل يقول بضرورة الاستفادة واستلهام مختلف الخبرات الإنسانية النافعة لنا، والمعبرة عن احتياجات وضرورات العصر.

أما الدكتور الدجاني فهو يعرض للتفاعل بين الفكر العربي والحضارة الغربية عرضًا وصفيًا، وهو يرفض التقليد الأعمى للغرب، كما يرفض القطيعة معه، ويدعو إلى ما يسميه بالاستجابة الفاعلة إزاء الغرب، ولكنه لا يحدد ما هو هذا الغرب، وما طبيعة التوجه الاجتماعي والسياسي لهذه الاستجابة الفاعلة! ويختتم بحثه بكلمة بالغة التفاؤل يقول فيها، "إن الأمة العربية قد حققت انبعاثًا حضاريًا في القرنين الأخيرين اللذين شهدا تجربة تفاعل فذة بين الفكر الغربي والمجتمع العربي. وقد شمل هذا الانبعاث الحضاري مختلف الميادين والحقول. وغلب على هذا التفاعل تيار الاستجابة الذي أوصل الأمة العربية اليوم إلى قُدرة أعظم على كيفية التعامل مع الحضارة الغربية"! وهكذا تختفي تمامًا مقولة التبعية، ولا تبرز إلا هذه الدعوة المتفائلة الشديدة التفاؤل للاستجابة الفاعلة دون أي تحديد سياسي أو اجتماعي لها.

أما د. سعد الدين إبراهيم فرغم أن عنوان بحثه هو "المشكلة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر" فإنه لا يعرض لهذه المشكلة الاجتماعية، وإنما يكتفي بدراسة موقف تيارات أربعة من العدالة الاجتماعية، أما هذه التيارات

الأربعة فهي "الإخوان المسلمين والتيار الليبرالـــي" والتيـــار الذي يسميه "بالقومي الاشتراكي" والتيار الماركسي " والحق أنه يقدم في البداية تعريفاً للعدالة الاجتماعيـــة يغلـــب عليـــه الطابع الليبرالي الخالص. ثم يأخذ بعد ذلك عـــرض نقـــدي للتيارات الأربعة.

إنه يأخذ على التيار الإخـــواني طابعـــه الـــلا تـــاريخي الطوبوي الذي يتسم بالنسق المُغلق، فضلاً عـــن خلـــو هـــذا التيار من مشروع اجتماعي متكامل، إلى جانب موقفه مـــن قضية المرأة والأقليات، ويأخذ على التيار الليبرالـــي غلبـــة الطابع الوطني في سلوكه على الطابع الاجتماعي، بل تخلف هذا الطابع ويأخذ على التيار الماركسي أنه لم يحسن دراسة الواقع العربي دراسة علمية، كما يأخذ عليه مواقفه من قضية الوحدة العربية وقضية فلسطين دون أن يحدد بدقة حقيقة مـــا يأخذه على هذه المواقف. أما التيـــار القـــومي الاشـــتراكي، فيمتدح فيه بروز القضية الاجتماعية في برنامجه، وابتعـــاده عن التفسير الديني التراثي، وإن أخذ عليه أنه لم ينجح فـــي الخروج بالواقع العربي من التبعية، وينتهي بحثه بدعوة إلى التعايش السلمي بين هذه التيارات الأربعـــة، دون أن يحـــدد موقفاً واضحًا من واحد منها، وإن كنا نستشعر اقترابه مـــن التيار القومي الاشتراكي.

ونخرج من عرض هذا التيار الليبرالي العقلاني الأخلاقي والديني والقومي، ومن المناقشة التي دارت حوله باتجاه عام هو أقرب إلى التوفيقية بين التراث والعصر. إنه دعوة إلى التفاعل بينهما، ولكن دون تجديد رؤية موضوعية للتراث، أو رؤية اجتماعية لهذا التفاعل أو للعصر. ونستطيع أن نضم إلى هذا التيار اسمًا بارزًا لم يشارك في الندوة، ولكنه – في تقديري – من أبرز المعبرين عن هذا التيار الليبرالي العقلاني التوفيقي عامة في فكرنا العربي المعاصر هو د. زكي نجيب محمود، وأن يكن ذا توجه وضعي برجماتي انتقائي.

في مواجهة هذا التيار الليبرالي العقلاني التوفيقي، يقف تيار آخر يمكن أن نسميه بتيار الرفض المطلق، أو النقد السلبي، وقد عبرت عنه في الندوة ورقتان هما ورقة الأستاذ محمد أركون بعنوان "نظرة بديلة في هوية تراثنا ومحتواه" والثانية هي ورقة د. عبد الكبير الخطيبي بعنوان "من أجل فكر مغاير" والورقة الأولى هي دعوة إلى نقد الفكر التراثي العربي نقدًا شاملاً في ضوء معطيات الاكتشافات الجديدة عن ماهية الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ؛ أي دعوة إلى

محاكمة أبستمولوجية للتراث لا محاكمة أيديولوجية! وبـــرغم ما في هذه الدعوة النقدية من إيجابية بشكل عـــام، إلا أنهـــا لا تستند إلى رؤية تاريخية اجتماعية موضـــوعية للتـــراث، فضلاً عن أنها تكاد تدين التراث ككل، وتدعو إلـــى تخطيـــه جملة. كما تتسم الورقة بالتعالي والتعميم.

وكذلك الأمر بالنسبة لورقة د. الخطيبي، الذي يكاد يتسلح بفلسفة الفيلسوف الفرنسي "داريدا" خالطًا فلسفته بعناصر من فلسفة كل من نيتشه وهايدجر وفرويد، ليدعو في النهاية إلى رفض شامل كامل للتراث، بل لكل نسق عقلاني أو تاريخي أو علمي أو ديني. وهو يكاد يسوى بين مختلف هذه الأنسقة مُعتبرًا أن كل نسق أيًّا كان فهو ميتافيزيقًا، ولا بد من تفكيك كل ميتافيزيقا. على أن مفهومه للميتافيزيقا مفهوم ميتافيزيقي كذلك في تقديري! إنه يدعو إلى استراتيجية مغايرة، إلى فكر مغاير، فكر تهديمي لكل نسق، لكل ميتافيزيقا على حد تعبيره سواء بالنسبة لتراثنا القديم، أو بالنســـبة للفكـــر الأوروبـــي المعاصر. وهو يطلق على هذا الموقف "النقد المزدوج" ولكنه في الحقيقة ليس نقدًا بالمعنى العلمي الموضوعي، بقدر ما هو رفض إطلاق ذو طابع شعري رومانطيقي وجودي فوضوي

دون أن يحدد رؤية جديدة! ولهذا لا نكاد نخرج من دعوته إلى المغايرة إلا بمجرد هذه الدعوة إلى المغايرة المجردة ذاتها باسم التحرر والإبداع على نحو مطلق مجرد! ونكاد نجد امتداد هذه الدعوة في أعمال مفكر وأديب لم يشارك في الندوة هو أدونيس سواء في كتاباته التراثية أو رؤيته النقدية والأدبية.

وننتقل بعد ذلك إلى التيار العلماني التقدمي عامة، والماركسي خاصة في هذه الندوة، ونقول منذ البداية إن التيار الماركسي لم يكن له وجود في الندوة يتفق مع وزنه في الساحة الفكرية والسياسية العربية. ونتبين لهذا التيار العلمي التقدمي عامة ثلاث مداخلات في الندوة.. المداخلة الأولى للدكتور وليم طيب تيزيني بعنوان "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي" والمداخلة الثالثة للدكتور محمد عابد الجابري بعنوان "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر" صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟".

ودراسة د. وليم سليمان هي تحليـل علمـي موضـوعي لتبعية مؤسساتنا من هذه التبعية، لا يرفض الخبرات الغربية رفضًا مطلقًا، وإنما برفض المشروع الوافد الذي يكون هدفه تحقيق مصلحة الغير على حساب مصالح الشعوب.

والمهم في تقديره هو تحديد التوجهات الأساسية للمجتمـع المعبرة عن مصالح الشعب وخصائصه القومية. ففي ضوئها يكون حسن الاستيعاب لنظم ومؤسسات أكثر كفاءة وفاعلية. ولعل الفارق بين د. وليم سليمان وبين دعوة د. الدجاني هو وضوح النظرة الاجتماعية التقدمية الموضوعية في دعوة د. وليم في تحليله.

أما د. تيزيني فقد اكتفى في الحقيقة بعرض تيارات ثلاثة في الفكر العربي الحديث، هي على حد تعبيره التيار السلفوي والتيار العصروي، والتيار الانتقائي. الأول تقليـد للماضـي والثاني تقليد للغرب، والثالث انتقاء وتوفيق بينهما. والحق أن د. تيزيني قد قلص بهذا تيارات الفكر الحديث تقليصًا مخلاً، فضلاً عن أنه لم يحسن تحديد ممثليها.

فالطهطاوي مثلاً ليس كما يقول هو المفكـــر النمـــوذجي للتيار السلفوي. فقد يكون من الممكن أن يقال عنه أنه مفكـــر توفيقي يحاول التوفيق بين التراث وحقائق العصر، وإن كنت أرى أن الجانب العقلاني عند الطهطاوي أعمق وأقوى مـــن الجانب التوفيقي، بل يكاد أن يكون السمة الأساسية في فكره. إما أن يكون مفكرًا نموذجيًا للفكر السلفوي، فهذه مغالاة، ولا أدري أين يضع د. تيزيني إذن الفكر الوهـــابي؟! ويـــرى د. تيزيني أن إسماعيل مظهر هو نمـــوذج للفكـــر العصـــروي المتطرف. وهذا صحيح بغير شك، ولكنـــه ينطبـــق علـــى المرحلة الأولى من حياة إسماعيل مظهر الفكرية – كما ذكر د. أحمد ماضي ذلك في الندوة – ولكـــن إســـماعيل مظهـــر سرعان ما انسلخ عن النزعة العصـــرية، وتبنـــى الاتجـــاه الإسلامي السلفي بعد ذلك. والحق، أنه إذا كانت النهضة قـــد أخفقت أهدافها، فهذا لا يعني أن فكر عصر النهضة هو فكر مخفق كما يقول د. تيزيني، أو هو فكـــر يتســـم بالهجائيـــة والإصلاحية والقصور! وهي أحكام تفتقد مراعـــاة الســـياق الاجتماعي والرؤية التاريخية. فضلاً عن أن فكـــر عصـــر النهضة، قد وجد له ولا يزال يجد له تجلياتـــه فـــي بعـــض الظواهر المتصارعة في الساحة الفكرية العربية حتى اليوم.

ولعل دراسات د. تيزيني الأخرى في كتبه المنشورة حول التراث أن تكون أعمق من هذه الدراسة المتعجلة الوصفية التي قدمها في هذه الندوة، والتي لم تتوج بأي تقييم عام في نهايتها، ولقد اعتبرت هذه الدراسة نموذجًا للفكر الماركسي، وواجه الفكر الماركسي بسببها هجومًا حادًا متجنبًا من د. النفيسي خاصة. ولقد افتقدت الندوة بغير شك مفكرًا ماركسيًا من أعمق وأبرز من تعرضوا للتراث، متسلحين بالمنهج المادي الجدلي والمادية التاريخية هو د. حسين مروة. ففي كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" يعرض لهذا الفكر الفلسفي من إرهاصات نشأته الأولى ثم لتطوره، عرضًا عقلانيًا نقديًا في سياقه التاريخي الاجتماعي "مبرزًا أن هذه الدراسة العقلانية النقدية نفسها للتراث هي سلاح من أسلحة شحذ وعينا العلمي نفسه في مواجهة حاضرنا ولصياغة مستقبلنا.

وفي إطار هذا التيار العلماني التقدمي قدم د. الجابري بحثه المشار إليه آنفًا، و د. الجابري يعد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين يتبنون المنهج العقلاني النقدي الجدلي بشكل عام. على أن بحثه هذا، وإن عبر فيه عن

إقراره بالأساس الاجتماعي الطبقي للثقافة والفكر، فإنه رأى أن إشكالية العلاقة بين التراث والعصر أو بين الأصالة والتجديد ليست إشكالية اجتماعية تعكس وتعبر عن الصراع الطبقي في المجال الفكري، وإنما هي إشكالية ثقافية خالصة! وهو يستند في هذا إلى أن بعض الظواهر الفكرية رغم أنها انعكاس للواقع فإنها مستقلة نسبية عنه. وهذا صحيح بغير شك ولكن الدكتور الجابري يصل بهذا الاستقلال بالنسبة لهذه الإشكالية إلى أنه استقلال كامل تمامًا؛ أي استقلال على حد تعبيره مائة بالمئة؛ أي إن إشكالية العلاقة بين التراث والصراع إشكالية ثقافية خالصة ولا تعبر عن صراع اجتماعي. والغريب في دراسة الدكتور الجابري، أنه يقول بأن هذه الإشكالية ذات طابع اجتماعي ودلالة طبقية لو قمنا بدراستها في كل قطر عربي على حدة، بل إنه هو شخصيًا له دراسة لهذه الإشكالية في المغرب تستند إلى هذا المنهج وهذه الرؤية. على أنه يرى أن هذه الإشكالية على المستوى القومي العام ليست إلا رد فعل لموقف الذات العربية القومية إزاء الآخر الغربي الاستعماري! وهنا يتناقض منهج الدكتور الجابري في تحليله وتفسيره لهذه الإشكالية على مستوى كل

بلد عربي، مع منهج تحليله لهـذه الإشـكالية نفسـها علـى المستوى القومي العام. ووراء هذا التناقض في تقديري رؤية قومية مثالية، لا ترى الجذور والأبعاد الطبقيـة الاجتماعيـة للمواقف القومية. على أن د. الجابري يدعو في نهاية بحثـه إلى ضرورة إعادة دراسة التراث دراسة عقلانية نقدية، وإلى أننا في حاجة إلى عصر تدوين جيد. وهي دعـوة مسـتنيرة بغير شك تضع يدها على المنهج الصحيح لمعالجـة قضـية التراث.

والحق أن د. الجابري مفكر عربي رصين على مسـتوى كبير من الجدية والتعمق والاتساق الفكري، إلا أنه يتأثر إلى حد كبير بمنهج الفيلسوف الفرنسي ميشـيل فوكـو، فنجـد دراسته محصورة في نسق فكري مغلق يسوده ناظم فكـري محدد مهيمن، أو بنية فكرية سائدة. ففي كتابه عن "الخطـاب العربي المعاصر" يكاد يقلص كل قسمات هـذا الخطـاب – على تنوعه – في بنية واحدة هي البنية القياسية الفقهيـة؛ أي بنية "قياس الغائب على الشاهد" التي يكاد يجدها بنية شـاملة سائدة في الفكر العربي القديم والحديث والمعاصـر! وهـي نظرة في تقديري ينقصها الجدل التاريخي والاجتماعي. على

أن كتابه الأخير "نقد العقل العربي" قد يخرج في جزئه الأول (تكوين العقل العربي) بعض الخروج على هذه الرؤية غير التاريخية، ولكن يصعب الحكم قبل أن نطلع على الجزء الثاني من هذا الكتاب "بنية العقل العربي". وهو لم يصدر بعد، أو لم يتح لي بعد الاطلاع عليه، والدكتور الجابري يستحق وقفة أخرى خاصة به أكثر تفصيلاً، أرجو أن تتاح لنا في المستقبل، على أن الندوة قد افتقدت بغير شك مفكرًا مغربيًا كبيرًا هو د. عبد الله العروي، وهو صاحب رؤية تاريخية موضوعية نقدية إلى التراث في علاقته الإشكالية بالعصر.

أما التيار الأخير في هذه الندوة، فهو أخطر التيارات التي اشتجر حولها الخلاف في الندوة، ولعله يكون من أخطر التيارات التي يشتجر حولها الخلاف في فكرنا العربي المعاصر عامة. إنه تيار "السلفيين الجدد" أو "التراثيين الجدد" كما يسميه في مصر بعض المثقفين. ولقد عبر عن هذا التيار إليهم أسماء أخرى لم تشارك في الندوة في مقدمتهم د. أنور عبد الملك، وقد عرضنا لمشروعه الحضاري في مقالات سابقة و د. حسن حنفي وآخرون.

(٣)

الخروج من التبعية.. سلفيًا[*]

ما هي السلفية؟

قد نستطيع أن نُعرف السلفية في فكرنا العربي الحديث والمعاصر، بأنها نزعة دينية تتخذ من العودة إلى الأصول، ومن الاستئناس بتراث الماضي، معيارًا أساسيًا لتقييم الحاضر ومواجهته وصياغة المستقبل؛ أي هي على حد تعبير "علال الفاسي": "التمرد على الحاضر والاستنجاد بالماضي، واكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى السير نحو مستقبله".

وهذا تعريف صحيح، ولكنه غير كافٍ وحده لتحديد معالم الحركة السلفية في فكرنا الحديث والمعاصر.

---

[*] جريدة القبس الكويتية : 2/12/1984.

فالسلفية كذلك، وبشكل عام، حركة وطنية إصلاحية تتسم بالمعارضة والرفض لأوضاع الفساد والتخلف التشرذم الاجتماعي والتبعية للغرب، وهي دعوة إلى اتخاذ الأصول الدينية وتراث الماضي أساس للتخلص من هذه الأوضاع.

فإذا انتقلنا من التعريف الأول المجرد، ومن التعريف الثاني العام، وحاولنا أن نتلمس الحركة السلفية في تجلياتها الواقعية المختلفة، لوجدنا اختلافات شتى في الممارسات العملية والتوجهات الفكرية.

فليس هناك سلفية واحدة.

هناك أكثر من سلفية تختلف باختلاف العوامل الموضوعية والاجتماعية التي ولدتها وأبرزتها في هذه البلد أو تلك، في هذه اللحظة التاريخية أو تلك. بل هناك أكثر من سلفية داخل السلفية الواحدة! فقد تبدأ من نقطة وموقف وسرعان ما تتغير وتتبدل عبر ممارساتها، بل قد تنتهي إلى نقطة وموقف البداية! وما أكثر الأمثلة الحية الماثلة في واقعنا العربي منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم.

لقد أصبحت بعض الحركـــات الســـلفية أدوات لتكـــريس التخلف وتعميق التبعية، بعد أن كانت قد بدأت دعوتها حربًـــا عليهما! أصبحت أيديولوجيات رسمية لبعض أنظمة الحكـــم العربية، لإضفاء مشروعية عليها، ولإخفاء تخلفها وفســـادها وتبعيتها.

على أن الجانب الوطني الإصلاحي المتمرد علـــى واقـــع التخلف والفساد والتبعية، لا يـــزال صـــفة بـــارزة لـــبعض الحركات السلفية المعاصرة، وإن اختلفت مناهجهـــا العمليـــة وتوجهاتها الفكرية، فمن بين هذه الحركات المتمردة نزعات تتسم بالتزمت والجمود وفقدان الرؤية الاجتماعية والتاريخية تمامًا، ومن بينها نزعات تتميز بالتفتح والاســـتنارة، كهـــذه النزعة، أو هذا التيار الفكري الذي أشرنا إليـــه فـــي نهايـــة المقال السابق، والذي أسمينا أصحابه بالسلفيين الجدد.

ليكن حديثنا عن هؤلاء هو حديثنا الأخيـــر عـــن نـــدوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي". وقد تكون لنـــا عودة بعد ذلك إلى من نسميهم بالسلفيين المتزمتين، وخاصة أنهم لم يشاركوا في هذه الدعوة رغم أنهم أكثر شعبية وتأثيرًا من هؤلاء "السلفيين الجدد".

سأقصر حديثي على ثلاثة من "السلفيين الجدد" اهتم كـل واحد منهم بالتركيز على جانب من الجوانب في عرضه لوجهة نظره في جلسات "الندوة برغم أنهم جميعًا يتفقون في التوجه الفكري العام، الأول هو د. جلال أمين الذي اهتم بالتعليم التراثي كمخرج من التبعية، والثاني هو طارق البشري الذي اهتم بتطبيق الشريعة الإسلامية، والثالث هو عادل حسين الذي اهتم بقضية نمط التنمية.

قدم د. جلال أمين ورقة بعنوان "التراث والتنمية العربية بين التيارات الليبرالية والماركسية والسلفية" وقد قام فيها بانتقاد هذه التيارات الثلاثة. وكاد في انتقاده أن يصل إلى التسوية بينها جميعًا، فهي جميعًا ميتافيزيقية حتى العظم، فالليبرالية في رأيه لا تستند إلى أسس علمية دقيقة، بل تقوم على أسس أخلاقية وقيمية، وهي تمثل ثقافة لا تعد من ثمرات التقدم البشري، بل هي تراث خاص لثقافة بعينها هي ثقافة الغرب، والماركسية ليس لها كذلك في رأيه سند علمي، بل هي أقرب إلى الشعر منها إلى العلم! فأحكامها مسبقة وقيمية صادرة عن موقف أخلاقي وسياسي، وليست نتيجة استقراء للواقع، بل تكاد في رأيه أن تكون على قدم المساواة

مع الموقف الديني في الرؤية الميتافيزيقية المسبقة، وخاصة في قضية أسبقية المادة على الفكر أو الفكر على المادة! وهو يأخذ على التيار السلفي بعض الممارسات مثل إقحام معاني العصرية على التراث، والزعم بأن كل ما صلح في الماضي يصلح للحاضر والمستقبل، على أن د. جلال أمين ينتهي إلى اتخاذ التراث معيارًا للخروج من التبعية. والتراث عنده ليس هو الدين وحده ولا الإسلام وحده، بل يرى أن التراث المطلوب التمسك به ليس هو القواعد القانونية أو الأخلاقية المنظمة لسلوك الناس، وإنما الثابت من هذه القيم المنبعثة من هذه القواعد والتي استعصت على الزمن وتطور الظروف. إن التراث المطلوب التمسك به – كما يقول – لإحداث النهضة هو فقط ذلك الجزء الحي من التاريخ الذي ما زال يدخل في تكويننا النفسي والخلقي، ومن ثم فهو يتجاوز التراث الديني ولا يشمله كله، وهو يرى أن هذا التراث هو المصدر الوحيد للإبداع القادر على أن يفتح أمامنا طريق النهضة والخروج من التبعية للغرب. وهو يرفض الغرب كلية، وينتقد الأسس النظرية لفكره وخاصة أسس نظرياته الاقتصادية التي تقوم على تعظيم معدل التنمية الاقتصادية،

بل ينتقد كذلك دعاة التنمية المستقلة من مفكري أميركا اللاتينية من أمثال "جونتر فرانك" و "فورتادو" وغيرهما. وهو يتطلع إلى طرح كل مسلمات التنمية الغربية وبديهياتها للمساءلة والشك، مؤكدًا أننا لن نجد ما نستلهمه ونحقق به الإبداع إلا تراثنا. والطريق هو الغوص في مقومات التراث ومسلماته والكشف عما لا يزال من ذلك حيًّا في حياتنا المعاصرة، ونمط تفكيرنا بعد تخليص فكرنا العربي من مسلمات الفكر الغربي وبديهياته التي لم تفرض علينا – كما يقول – إلا بالقوة. ثم يبقى السؤال الكبير: ما العمل؟ يجيب: إن هذا لا يتعلق بجيلي وجيلك، بل بجيل أبنائنا وأحفادنا، ولهذا فنقطة البداية عنده هي نظام التعليم، "بل إنه إذا كان هناك أي أمل في الخلاص من قبضة الأجنبي علينا، فقد يكون ذلك في ميدان التعليم أكثر منه في أي ميدان آخر "هكذا يقول د. جلال أمين والمطلوب هو نمط جديد للتعليم يتم به "تخريج شباب يعتز بدينه ولغته وعاداته، وأن يغرس فيهم عادات التفكير المتفقة مع قيم التراث، ويمكنهم من الغوص في التراث وإحيائه". وهكذا بالتعليم التراثي يتحدد في رأي د. جلال أمين طريق الخلاص من التبعية.

ولا شك في قيمة التعليم لتحقيق التغيير، ولكن يبقى السؤال مُعلقًا. أي نوع من التعليم؟ التعليم التراثي الديني؟ حسنًا! فمن الذي سوف يختار منه ويضع برامجه؟ إن التعليم والمدرسة عامة هي جهاز من الأجهزة الأيديولوجية للسلطة، ولهذا فتغيير نظام التعليم أو تحديده مرهون بطبيعة السلطة ووعيها وإرادتها ومصالحها! لتغيير نظام التعليم لا بد من تغيير السلطة؛ أي إقامة السلطة التي يكون هذا النظام التعليمي جزءًا من برنامجها ومن خطتها ومن أيديولوجيتها. إذن لا بد من السلطة أولاً؛ أي لا بد من تغييرها حتى نتمكن من تغيير نظام التعليم، وإذا كان الأمر كذلك فإن نقطة البداية ليست تعليمية بل سياسية! لأن تغيير السلطة عملية سياسية. وإذا كانت نقطة البداية هي تغيير السلطة سياسيًا، إذن فسيكون التعليم واحدًا من عناصر أخرى من برامجها للخروج من التبعية، إذا أردت بتعبير آخر: ليس التعليم هو نقطة البداية، بل دونه معركة سياسية، وفضلاً عن هذا، ألا ينتشر التعليم بهذا المعنى التراثي الديني الذي يقول به د. جلال أمين في بعض البلاد العربية التي تغوص حتى نواصي رءوسها في التخلف الاجتماعي والتبعية الاقتصادية للغرب الرأسمالي؟!

ولكن.. هل د. جلال أمين يقصد إقامة مدارس خاصة لهذا التعليم الديني التراثي؟! ومرة أخرى لن يجد تمويلاً لهذه المدارس إلا عند مصادر سلطات عربية هي التي تمول التخلف، والتبعية في الوطن العربي كله!!

على أن المشكلة في ورقة د. جلال أمين لا تكمن في هذا الاقتراح الإرجائي الذي يؤكد تراثيته الأصلية، وإن كانت فلسفة المرجئة في تراثنا القديم أكثر اتساقًا من الناحية المنطقية من فلسفته الإرجائية حسنة النية. وإنما تكمن المشكلة في عدم تحديده أي موقف من خطة التنمية الاقتصادية للخروج من التبعية، فليس يكفي أن نرفض الأسس والمسلمات التي تقوم عليها النظرية الغربية للتنمية، وليس يكفي أن ندعو إلى الغوص في تراثنا بحثًا عن أسس ومسلمات جديدة مغايرة، وإنما المهم أن نحدد اتجاه التنمية، هل هي تنمية رأسمالية أم تنمية اشتراكية أم هي تنمية لا هي بالرأسمالية ولا هي بالاشتراكية؛ أي تنمية طريق ثالث إن صح أن هناك مثل هذه التنمية! في ورقة د. جلال رفض واضح للتنمية الرأسمالية، ولكننا كذلك نجد ما يشبه التوحيد والدمج والمماثلة بين طريق التنمية الرأسمالية وطريق التنمية الاشتراكية، تحت مسمى واحد هو التنمية الغربية! وهنا يبقى السؤال حول اتجاه التنمية وطبيعتها الطبقية.

والدعوة المجردة إلى الغوص والتفتيش في التراث ليست إجابة، بل هي كذلك إرجاء إلى ما سوف ينكشف عنه الغوص والتفتيش في التراث! على أن الغوص والتفتيش في التراث قد يُفضي إلى توجه رأسمالي، كما قد يُفضي إلى توجه اشتراكي. فالتراث في ذاته كما سبق أن أشرنا في مقال سابق، لا وجود له إلا في نصوصه، ثم يختلف هذا التراث باختلاف الموقف منه، حتى التراث الديني نفسه، حمّال أوجه، فهناك من يرون فيه سندًا للنظام الرأسمالي، وهناك من يرون فيه سندًا للنظام الاشتراكي، بل يرون فيه نظامًا اشتراكيًا، لأن التراث هو الموقف منه، هو الأيديولوجية الكامنة في تفسيره وتوظيفه والتعامل معه، ولهذا فالدعوة إلى الغوص والتفتيش في التراث هي دعوة مجردة، دعوة إرجائية لا تحدد موقفًا، إن أي تنمية اقتصادية حقيقية لا يمكن أن تتم بغير ارتباط عميق بالجذور التراثية والقومية والتاريخية والذاتية عامة للأمة، سواء كانت تنمية رأسمالية أم تنمية اشتراكية. إن التنمية الرأسمالية اليابانية لم تزدهر إلا بعمق ارتباطها بالقوى الذاتية المختلفة للأمة اليابانية، ولكن هذه التنمية الرأسمالية اليابانية نشأت منذ البداية وازدهرت

في استقلال عن الرأسمالية الغربية، ولكنها اليوم ركن ركين من أركان الرأسمالية العالمية. فهل هناك سبيل اليوم لتنمية رأسمالية مستقلة، لأي بلد من البلدان التي تسمى بالنامية أو العالم الثالث؟! القضية هنا لا تتعلق بالقوى الذاتية الداخلية وحدها، بل تتعلق بنظام رأسمالي دولي لتقسيم العمل، ولا سبيل داخله للتنمية إلا في ظل التبعية المباشرة له، التي لن تتحقق بها إلا تنمية هامشية مشوهة تابعة في توجهها للسيطرة الرأسمالية الاحتكارية العالمية، ومخططاتها الاستغلالية والعدوانية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

على أن التنمية الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق وتزدهر كذلك إلا بالعوامل الذاتية والتراثية والتاريخية والقومية للأمة. هكذا تحققت التنمية الاشتراكية وتتحقق في الصين وكوريا الشمالية وفيتنام وغيرها من البلدان الآسيوية، وكذلك في مختلف الجمهوريات الشرقية في الاتحاد السوفيتي، وفي البلدان الأفريقية وبلدان أميركا اللاتينية، ولهذا تختلف أنماط التنمية في كل بلد من هذه البلاد بحسب ظروفها وملابساتها القومية الخاصة، وتقوى بمدى عمق ارتباطها بجذورها التاريخية وقواها الذاتية.

أردت أن أقول ببساطة، إن التراث والعوامل الذاتية والقومية عامة؛ عوامل أساسية في نجاح أي تنمية مستقلة حقيقية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية. ولهذا فالقضية التي ينبغي أن تشغلنا في المحل الأول ليست قضية أن تكون مع التراث أو لا تكون مع التراث؛ إذ بلا تراث - بالمعنى التاريخي القومي الذاتي للتراث - لن نكون أبدًا، ولن نكون أصلاً. إنما القضية هي أي طريق للتنمية نختاره للخروج من التبعية، هل هو طريق التنمية الرأسمالية أم طريق الخروج من هذه التنمية الرأسمالية؟ وبحسب أي من في التنمية الثقافية عامة والتعليمية خاصة، ذلك أن التنمية الاقتصادية، أيّ تنمية اقتصادية، ليست مسألة اقتصادية خالصة، بل هي بالضرورة مسألة اجتماعية شاملة، ولكي يبقى دائمًا السؤال: لمصلحة أي القول الاجتماعية تتحقق التنمية؟ وهذا هو السؤال الذي لم يجب عنه د. جلال أمين نتيجة لإغفاله الفروق الاجتماعية، سوءًا في موقفه من التنمية الاقتصادية أو في موقفه من التراث.

وأنتقل بعد ذلك إلى ورقة للأستاذ طارق البشري بعنوان "المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي".

والأستاذ طارق البشري عالم قانوني فاضل، على درجة عالية من الجدية والأمانة الفكرية، لقد برز اسمه عند صدور كتابه القيم "الحركة السياسية في مصر سنة ٤٥ – ١٩٥٢" الذي صدر عام ١٩٧٢، فضلاً عن العديد من المقالات والدراسات التي كان ينشرها في مجلة "الكتاب" خاصة، وفي كتابه وكتاباته المختلفة في تلك المرحلة، كان يتحرك فكريًا في إطار النزعة الوطنية الديمقراطية التقدمية عامة، بل كان شديد القرب من اليسار خاصة، على أن السنوات الأخيرة من السبعينات، سنوات النكسة والثورة المضادة في مصر، أخذت تشهد تغييرًا في موقفه الفكري، ولقد ظهر هذا في كتابه "مسلمون وأقباط في إطار الجماعة الإسلامية" الذي صدر عام ١٩٨٢، ثم بعد ذلك في الطبعة الثانية من كتابه "الحركة السياسية" التي صدرت عام ١٩٨٣ والتي لم يغير فيها شيئًا من متن الكتاب، مكتفيًا بكتابة مقدمة يعبر فيها عن تحوله الفكري، وينتقد ما جاء في كتابه من مواقف وتفسيرات وتقييمات تتعلق خاصة بحركة الإخوان المسلمين. وهو في المقدمة الجديدة يتخذ موقف الدفاع عن التوجه الفكري العام لحركة الإخوان المسلمين، ويفسر مواقفهم المختلفة تفسيرًا

إيجابيًا. ويعد طارق البشري اليوم من أبرز الداعيين إلى العودة إلى التراث الديني للخروج من التبعية الغربية عامة، ولتشكيل كل هياكل حياتنا المعاصرة، وإذا كانت ورقته المشار إليها سابقًا، والتي قدمها في ندوة "التراث وتحديات العصر" تقتصر على معالجة المسألة القانونية، إلا أنها تعبر عن مجرد جانب من جوانب رؤيته التراثية الدينية الشاملة.

ويبدأ الأستاذ البشري ورقته برؤية لا خلاف ولا اختلاف حولها، هي ما نعانيه من تبعية شاملة للاستعمار سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الفكري. ولكننا سرعان ما نختلف عندما يأخذ في تفسير ما حدث من انتكاس أو ضياع – على حد تعبيره – في السنوات الأخيرة إنه يرى أن تجارب استقلالنا الأخيرة في الخمسينات رغم أنها تجارب بنيت على قاعدة سياسية واقتصادية مستقلة، إلا أنها آلت بنا عند أول اختبار لها إلى نوع من الضياع أمام الهجمة الاستعمارية التي عاودتنا. وهو يرجع هذا الضياع إلى أن هذه التجارب رغم حذرها من الغرب، أقامت مشروع حضارتها على صورة اقتبست من نماذج مجتمعات الغرب، سواء المجتمعات الرأسمالية أو الاشتراكية، لقد تركز الصراع على الصراع السياسي ضد الاستعمار، والصراع

الاجتماعي بين الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتباينة، ولكن غاب تقريبًا – كما يقول – الضلع الثالث من أضلع الصراع العقائدي بين الوافد والموروث. إن اقتصارنا إذن على الصراع السياسي والصراع الاجتماعي دون الصراع العقائدي، هو سبب الضياع الذي آلت إليه أوضاعنا، والوافد عند الأستاذ البشري هو الحضارة الغربية عامة، والموروث هو الحضارة الإسلامية. والصراع بينهما صراع عقائدي حضاري، ولا سبيل عنده للخروج من التبعية، وتحقيق النهضة إلا بالتخلص من هذا الوافد الحضاري الذي يطمس هويتنا وذاتيتنا، وباستعادة وإقامة موروثنا الحضاري الإسلامي المتميز الذي تتحقق به هويتنا وذاتيتنا المطموسة، ولهذا، فبرغم أن الأستاذ البشري لا ينكر الصراع السياسي أو الاجتماعي، إلا أنه يرى أن جوهر الصراع المخلص والمحرر من التبعية هو الصراع الحضاري العقائدي بيننا وبين الغرب. ليست القضية إذن صرعًا أساسًا بين تنمية رأسمالية أو تنمية اشتراكية، وإنما بين حضارتين متمايزتين تمامًا، بين حضارة غربية رأسمالية كانت أو اشتراكية، وحضارة إسلامية.

قد نختلف أولاً مع الأستاذ البشري حول الأسباب التي آلت إلى ضياع تجارب الخمسينات والستينات. فقد ننسب هذا، لا إلى غياب الضلع العقائدي في الصراع كما يقول، بل إلى حدود وقصور الصراع السياسي والاجتماعي نفسه. فلقد كان الصراع السياسي ضد الاستعمار سواء بسواء، والصراع الطبقي ضد الطبقات الاجتماعية الرجعية المعادية للتقدم والوحدة القومية، يتسم في كثير من الأحيان بالتوفيقية والتردد وعدم الحسم، هذا هو الأساس الموضوعي حقًا، لانتصار الثورة المضادة في السبعينات دون أن يعني هذا أننا ننكر أو نتغافل أو نتهاون في الأهمية الحاسمة، كذلك للعوامل الذاتية في صراعاتنا السياسية والاجتماعية هذه العوامل الذاتية التي تتجسد في الخصائص الذاتية والقومية كما سبق أن أشرنا في حوارنا مع د. جلال أمين.

على أننا نختلف ثانيًا مع الأستاذ البشري في عدم تمييزه داخل ما يسميه بالحضارة الغربية بين التجارب الاشتراكية والتجارب الرأسمالية، إن التوحيد بينهما في هذا الإطار الحضاري الغربي الواحد، إنما هو غفلة عن جوهر الصراع المحتدم في عصرنا كله، على أن التمييز بينهما لا يعني الدعوة إلى التقليد الأعمى لهذه التجارب أو تلك، أو اتخاذ أحدها نمطًا يُحتذى أو معيارًا مطلقًا للحكم والسلوك.

ونختلف مع الأستاذ البشري ثالثًا في هذه النظرة الحضارية المجردة التي تقسم العالم المعاصر، إلى حضارات متمايزة تمايزًا مطلقًا، تُفضي به إلى هذه الثنائية الضدية الحاسمة بين ما يسميه بالوافد والموروث، فنحن نعيش عصرًا حضاريًا واحدًا تختلف وتتفاعل وتتصارع في داخله خصوصيات قومية، وتمايزات اجتماعية وأيديولوجية يحكمها قانون عام لا يتعارض، ولا يطمس هذه الخصوصيات والتمايزات، هو قانون الصراع المحتدم على مستوى العالم والعصر كله، بين قوى التحرر والتقدم والاشتراكية والسلام، وقوى الاستغلال والإمبريالية والصهيونية والعدوانية والعنصرية والتخلف.

على أننا نختلف رابعًا وأخيرًا مع الأستاذ البشري في قصره الموروث على التراث الديني الإسلامي وحده، على حين أن الدين هو جزء من التراث، ولا يشمل كل التراث كما أشار إلى ذلك بحق د. جلال أمين، فضلاً عن أن رؤية الأستاذ البشري للتراث الديني نفسه رؤية مجردة مثالية كما سوف نرى بوجه خاص في موقفه من تطبيق الشريعة الإسلامية.

يعرض الأستاذ البشري عرضًا تاريخيًا دقيقًا لتسرب التشريع الغربي إلى نظامنا القانوني منذ ما بعد توقيع معاهدة لندن ١٨٤٠ حتى اليوم. إن نظامنا القانوني كسائر مؤسساتنا السياسية والاقتصادية والفكرية الأخرى، يحتله الأجنبي على حد تعبير الأستاذ السنهوري، ولهذا يأخذ الأستاذ السنهوري عشية إلغاء الامتيازات الأجنبية ومعاهدة منرو عام ١٩٣٧ في الإعداد لمشروع جديد للقانون المدني متحرر من ذلك الاحتلال الأجنبي، ويستند في وضعه لهذا القانون المدني إلى أسس ثلاثة هي:

١- القانون المقارن.

٢- التطبيقات المصرية.

٣- الفقه الإسلامي.

ولقد صدر هذا القانون المدني الممصّر في ١٩٤٨. ويحيى الأستاذ البشرى الجهد العظيم الذي بذله الأستاذ السنهوري في تمصير القانون المدني، إلا أنه يأخذ عليه أنه جعل الفقه الإسلامي هو الأساس الثالث وليس الأساس الأول، وفضلاً عن هذا، فإنه تعامل مع الفقه الإسلامي تعاملاً "يجعله حكمًا وضعيًا انبتّت صلته بقديمه سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهي القرآن والسنة، أو جهود فقهاء المسلمين

السابقين". ثم يتطور مفهوم الأستاذ السنهوري وخاصة بعد عمله في العراق، كما يقول الأستاذ البشري، ويدعو في النهاية إلى دراسة الشريعة الإسلامية دراسة علمية دقيقة، وتطوير الفقه الإسلامي كي نشتق قانونًا يصلح للعصر الذي نعيش فيه، ويرحب الأستاذ البشري بهذه الخطوة المتقدمة في فكر الأستاذ السنهوري وخبرته، ولكنه يأخذ عليه كذلك أن الأمر يبقى لدى السنهوري إلى النهاية محددًا في إطار الفقه الخالص المحض، دون اتصال هذا الفقه بالدين ومصادره وأصوله في القرآن والسنة، ولهذا يدعو الأستاذ البشري دعوة واضحة حاسمة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وفق أصولها، فالنظم القانونية القائمة تساهم في تفكيك الأواصر الاجتماعية أو "الجامعية" على حد تعبيره وتنثر الناس أفرادًا وتفقدنا هويتنا وذاتيتنا، ولهذا ينقل عن د. شفيق شحاتة قوله "إذا أردنا الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصلية تَعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع (الشريعة الإسلامية) لتغترف من أنظمة تتسق وحاجات العصر" والأستاذ البشري لا يدعو إلى الأخذ بنصوص الشرع على نحو آلي، وإنما يدعو إلى الاجتهاد في التفسير المتجدد للنص الثابت بحسب الوقائع المتغيرة، وهو يرى أن هذا هو سبيلنا للخروج من التبعية فضلاً عن أنه عامل من عوامل الوحدة العربية.

ولا شك في استنارة هذه الدعوة الاجتهادية إلى التفسير المتجدد للنص الثابت، ولكن لعلها أن تكون أقل جرأة وجسارة من بعض فقهائنا القدامى كالطوافي مثلاً (تلميذ ابن تيمية) الذي قال ما معناه إنه إذا تعارض النص الثابت الصريح مع مصالح العباد، نأخذ ما تقتضيه مصالح العباد. على أن المأخذ الرئيسي في دعوة الأستاذ البشرى هو مفهومه المثالي اللا تاريخي اللا جتماعي للتشريع عامة، ليست القضية الأساسية أن نطبق التشريع الإسلامي أو لا نطبقه، إنما القضية الأساسية هي ما هو التوجه السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي نطبق التشريع بمقتضاه. فالتشريع هو تعبير عن علاقات اجتماعية وإنتاجية سائدة؛ أي هو انعكاس لعلاقات الإنتاج، أو لنمط الإنتاج السائد. ولهذا يختلف التشريع باختلاف أنماط الإنتاج، واختلافات العلاقات الاجتماعية عامة، ولهذا فليس بالتغيير التشريعي وحده يتغير المجتمع، وإنما يتغير المجتمع أولاً ثم يأتي التشريع لتكريس هذا التغيير وإعطائه مشروعيته أو شرعيته ويضمن له الاستقرار والاستمرار.

وعندما مصّر الأستاذ السنهوري القانون المدني وصدر هذا القانون الجديد الممصّر عام ١٩٤٨ بعد أن أدخل العديد

من التعديلات الأساسية على القانون القديم، بل استلهم في القانون الجديد بعض الأسس والاجتهادات من الفقه الإسلامي، هل تغيرت البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية لمصر في تلك الآونة؟! أم تكرست هذه البنية؟ هل خرجنا بهذا التشريع المدني الممصّر المتجدد من تبعيتنا آنذاك للاستعمار البريطاني سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وتعليميًا؟ حقًا، لقد كان صنيع الأستاذ السنهوري تعبيرًا عن مرحلة جديدة من مراحل الاستقلال السياسي لمصر، ولكن في إطار الاحتلال والنفوذ البريطاني!! حقًا، لقد كان خطوة متقدمة في تاريخ التشريع المصري، من حيث تعبيره صياغة وفكرًا عن واقعنا الوطني، ومن حيث تحرره من التقليد والنسخ من تشريعات أجنبية، ولكن هذا القانون المدني الجديد الممصّر لم يمس البنية الأساسية للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية السائدة المهيمنة والمعبرة عن السلطة السياسية والاجتماعية السائدة المهيمنة آنذاك، إن أسلمه التشريع في الباكستان، وفي السودان أخيرًا لا يعني أن هذين البلدين قد تحررا من التبعية، وحققا أصالتهما الذاتية القومية! بل لعل هذه الأسلمة قد استخدمت لإخفاء حقيقة هذه الأنظمة، وإضفاء مشروعية مظهرية عليها لافتقارها المشروعية الموضوعية والعملية!

ولقد أشار أحد المشاركين في ندوة "التراث وتحديات العصر" تعقيبًا على ورقة الأستاذ البشري بأن لجنة القانون المصري برئاسة الدكتور عبد المنعم فرج قد انتهت فعلاً من صياغة قانون مدني جديد مقتبسة أحكامه كلها من الفقه الإسلامي. ويقول بأنه لا يوجد فارق كبير بين القانون المدني القائم، وبين الأحكام الأساسية الشرعية المستلهمة من الفقه الإسلامي، والتي انتهت إليها أخيرًا لجنة القانون هذه!! والتفسير بسيط، أن لجنة القانون عندما أخذت تُأسلم قانوننا المدني، أو أخذت تطبق الشريعة الإسلامية على قانوننا، لم تخرج في تصوراتها الفقهية عن البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية السائدة. ولهذا جاء القانون الجديد الذي يستلهم الشريعة الإسلامية غير بعيد، وغير مختلف مع القانون القائم!

القضية إذن ليست قضية تشريعية في الأساس، بل هي قضية اختيار لتوجهنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي أولاً، ثم يأتي بعد التشريع بما يدعم هذا التوجه ويؤكده. فإذا رحنا نطبق الشريعة الإسلامية، ونستلهم الفقه الإسلامي والخبرات الإنسانية عامة كان تطبيقنا واستلهامنا متوافقًا منسجمًا مع هذا التوجه السياسي والاقتصادي والاجتماعي ومدعمًا ومؤكدًا له. هذه هي نقطة البداية الصحيحة، أما الدعوة المجردة إلى تطبيق الشريعة على إطلاقها فهي على أقل تقدير دعوة مثالية غير موضوعية لن تخرجنا من التبعية التي نعاني منها، بل لعلها تكرسها، مهما صدرت هذه الدعوة عن حسن نية أو عن مشاعر دينية نبيلة.

لم تبق بعد ذلك إلا مداخلات الأستاذ عادل حسين في الندوة، وفي تقديري أن الأستاذ عادل حسين هو أكثر ممثلي تيار "السلفيين الجدد" شمولاً وتكاملاً في تقديم وجهة نظر هذا التيار.

(٤)

حذار من الطعم.. الاشتراكي(*)

ظاهرة الانتقال من موقع فكري إلى موقع فكري آخـــر، ظاهرة اجتماعية طبيعية، وخاصة فـــي فتـــرات الأزمـــات الاجتماعية الحادة. ولهذا ما أكثر ما تختلط في هذه الظـــاهرة العوامل والدوافع الموضوعية بالعوامل والدوافع الذاتية. فهذه الظاهرة هي شكل من الأشكال التي تتجلـــى فيهـــا حركـــة الصراع الاجتماعي في مجال الفكر، رغم الطابع المســـتقل نسبيًا لحركة الفكر إزاء حركة الواقع الاجتماعي.

ولا تتم ظاهرة الانتقال هذه في اتجاه واحد دائمًـــا. إنهـــا تتجه بشكل عام إلى الأمام. على أنها في كثير من الأحيـــان. تتجه إلى الوراء. ولا يقتصر هذا علـــى مواقـــف الأفـــراد فحسب، بل يشمل كذلك الأوضاع والعلاقـــات الاجتماعيـــة بشكل عام، والحكم بالإمامية أو بالورائية في حركة الفكر هو حكم أيديولوجي بالضرورة، لأنه مشروط بالمواقع والمواقف

(*) جريدة القبس الكويتية في 9/12/1984.

والمصالح الاجتماعية والملابسات التاريخية المختلفة. ولهذا يدور الخلاف حول دلالة بعض المفاهيم والمصطلحات مثل "التقدم" "والتخلف" أو "التجديد" و"التقليد" أو "الاستقلال" أو "التبعية". وهو ليس مجرد خلاف نظري مجرد أو تقني عملي، بل هو جوهره خلاف أيديولوجي. وما أكثر المحاولات لإخفاء هذا الجوهر الإيديولوجي للخلاف وتغييبه وراء ستار كثيف من النعرات القومية أو المشاعر الدينية، أو المفاهيم والتصورات المجردة أو المصطلحات الإجرائية، أو الأساليب الشكلية ذات المظهر العلمي أو المظهر الليبرالي المحايد.

ولعلنا تبينا هذا في بعض ما عرضنا له من مواقف فكرية في ندوة "التراث وتحديات العصر" وخاصة موقف التيار الفكري الذي أطلقنا على أصحابه اسم "السلفيين الجدد" فباسم الخصوصية القومية والحضارية، وباسم التراث الديني تغيب عن رؤيتهم الأسس الموضوعية والدلالات الاجتماعية والتاريخية لحقيقة الاستقلال ولحقيقة التبعية. ولقد عرضنا في المقال السابق لموقف مفكرين من مفكري هذا التيار هما د. جلال أمين والأستاذ طارق البشري، على أن أبرز المعبرين بحق عن هذا التيار هو الأستاذ عادل حسين الذي نكرس له مقالنا هذا.

وعادل حسين مفكر مصري ذو تكوين علمي. فهو متخرج في كلية العلوم جامعة القاهرة. وهو ذو تاريخ طويل زاخر بالنضال والمعاناة في صفوف الحركة الماركسية المصرية. ولهذا فإن موقعه الفكري الجديد في صفوف السلفيين الجدد، في هذه السنوات الأخيرة، يعد بحق نقلة فكرية حادة بالنسبة إلى موقعه الماركسي القديم! على أن الأمر قد لا يكون نقلة فكرية، بقدر ما يكون عودة فكرية إلى موقع فكري أسبق وأقدم من الموقع الماركسي في حياته. فلقد كانت لعادل حسين سابقة وهي حركة بدأت باسم "مصر الفتاة" ثم تسمت باسم "الحزب الوطني الإسلامي" ثم "بالحزب الاشتراكي" وكان فكرها ونشاطها يتراوح بين الفكر الوطني الشوفيني، بل الفاشي والفكر الاشتراكي الوطني الإصلاحي والفكر الديني عامة. ولست أريد أن أسبق نتائج هذا المقال فأرى في الموقع الفكري الجديد لعادل حسين عودة بالفعل إلى موقعه الفكري القديم في إطار هذه الحركة. ولكنها على أية حال – لو صحّ ذلك – ستكون عودة في ملابسات اجتماعية وتاريخية مختلفة، وبأسلحة وأدوات نظرية مختلفة كذلك.

لم يكن لعادل حسين بحث في ندوة "التـــراث وتحـــديات العصر"، ولكن كانت له أكثر من مداخلة وتعقيب. وفضـــلاً عن هذا فله كتاب كبير من جزئين عن "الاقتصاد المصـــري من الاستقلال إلى التبعية"، وله طائفة من الدراســـات التـــي ظهرت في منشورات "مركز دراسات الوحدة العربية". ومن حصيلة هذا كله نستطيع أن نتبين معـــالم رؤيتـــه الفكريـــة وأركان مشروعه الحضاري، وهي معالم وأركان يمكـــن أن تتحدد في محاور ثلاثة رئيسية هي

١- الموقف من الغرب.

٢- مفهوم التنمية.

٣- طبيعة السلطة السياسية المقترحة.

أولاً : الموقف من الغرب: لعل الموقف مـــن الغـــرب أن يكون الجذر الأساسي للمشروع الحضاري الذي يقدمه لنا عادل حسين. إننا نعاني من التبعية للغرب، ولهـــذا فإن من الطبيعي بل من الضروري إذا أردنا الخروج من هذه التبعية أن نحدد موقفنا من هذا الغرب. ولكـــن الغرب عند عادل حسين – كما رأينا من قبل عنـــد د. عبد الملك وطارق البشري – هو الغرب عامة ســـواء

كان رأسماليًا، أو اشتراكيًا وعادل حسين لا يستخدم – في أغلب الأحيان – مصطلح الغرب في مقابل مصطلح الشرق كما يفعل د. عبد الملك. وإنما يستخدم مصطلح الشمال والجنوب. فالشمال هو الغرب الغني المتقدم، والجنوب هو ما يسمى بالعالم الثالث.

والتحرر من التبعية للغرب عند عادل حسين لا يقتصر على التحرر من التبعية السياسية والاقتصادية فحسب، وإنما يقوم أساسًا على التحرر من التبعية المعرفية (الأبستمولوجية)؛ أي التحرر من الأسس المفهومية والنظرية التي تقوم عليها علوم الغرب عامة، وفلسفته التنموية خاصة. لكي نتحرر لا بد أن تكون لنا نظرية كاملة مختلفة عن نظريات الغرب. إن الغرب اليوم – كما يقول عادل حسين – يفتقد، في فكره الرأسمالي والاشتراكي على السواء، النظرية العامة للمجتمع الإنساني. بل إن النظريات العامة التي يطرحها الغرب اليوم، عاجزة عن تقديم إجابات على الأسئلة المعاصرة وفضلاً عن هذا – وهو بيت القصيد – فإن النظريات الغربية تختلف أسسها المعتقدية عن الأسس المعتقدية لحياتنا وتراثنا، ولهذا "فعلينا أن نبني نماذج نظرية

بعقولنا نحن، ليس المجرد الحصر على التميز، ولكن لأن الموروث العقائدي عندنا يختلف، ومسارنا التاريخي يشكل حاضرًا مختلفًا". (مداخلة عادل حسين في ندوة "التراث وتحديات العصر" تعليقًا على ورقة د. جلال أمين) على أن هذه الدعوة إلى البحث عن أسس معتقدية جديدة للعلوم الغربية لا تقف عند حدود العلوم الاجتماعية أو النفسية أو الاقتصادية أو الجمالية مثلاً، بل تمتد لتشمل كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية والتقنية، على حد تعبير مفكر آخر من مفكري هذا التيار السلفي الجديد هو د. حسن حنفي في بحث له بعنوان "موقفنا الحضاري" قدمه في ديسمبر ١٩٨٣ في المؤتمر الفلسفي الذي انعقد في عمان، يقول: "إن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص، ووعيه المتميز، بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة".

وقد لا يكون هناك خلاف حول النمط القومي الخاص أو الوعي المتميز الخاص، أما العلوم الطبيعية الخاصة، والتقنية الخاصة، وإقامة النظريات العلمية على أسس معتقدية خاصة، فمسألة أخرى يفضي التسليم بها إلى فقدان العلم لعلميته! وقد يكون من الطبيعي بل المطلوب علميًا نقدًا ومراجعة الأسس

المنهجية والمعرفية للعلوم الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والفلسفية والإنسانية عامة نقدًا ومراجعة متصلة في ضوء الخبرات العلمية والتجريبية والمكتشفات الجديدة، لما تمتلئ به هذه العلوم من مفاهيم وعناصر أيديولوجية. بل أن نقوم بالأمر نفسه بالنسبة للعلوم الطبيعية كذلك، بهدف ترسيخ وتعميق علميتها. إما أن نقيم هذه العلوم – كما يذهب عادل حسين – على أصول عقائدية تنبع من موروثنا التراثي، فهو كما ذكرنا نفي وإلغاء لعلمية العلم! بل هو نفي وإلغاء للفكر نفسه. ولست أغالي فلنتأمل هذه الفقرة من كلمات عادل حسين في تعقيب له في ندوة "التراث" الذي يحدد بها طريق التجديد النظري الذي يريده ويدعو إليه ويقول: "تنشئ مدارسنا الجديدة (يقصد نظرياتنا) وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قيدت + نظرة القدماء". ونتساءل: أين الفكر نفسه، مجرد الفكر، إذا كنا سننشئ هذا الجديد وفق + المعتقدات الأولية نفسها + التي قيدت نظرة القدماء!! ما أظن أن هناك موقفًا أوغل في السلفية الجامدة المتزمتة – ولا أقول الجديدة – ولا أبعد عن علمية العلم حتى في مفهوم تراثنا القديم وفي ممارسات فقهائنا القدامى من هذه العبارة.

إن خروجنا وتحررنا من التبعية للغرب، يفرض علينا إذن – في رأي عادل حسين – القطيعة النظرية والمعرفية الكاملة مع كل نظريات الفكر الغربي، وإقامة نظريات جديدة تستند إلى عقائدنا التراثية، وإلى المكتشفات الفكرية التي توصل إليها أسلافنا. حقاً إن عادل حسين لا يرفض الاستفادة من بعض الأساليب والمناهج والنتائج التي انتهت إليها وتعاملت بها النظريات الغربية، ولكنها استفادة لا تمس الأسس المعتقدية التي نقيم عليها نظرياتنا الخاصة. وهكذا يصبح تراث الماضي هو المعيار الذي نبني بمقتضاه مشروع الحاضر! وتراث الماضي عند عادل حسين هو التراث الديني الإسلامي الإيماني. ولهذا فهو لا يكتفي بالدعوة إلى ضرورة إرساء مدارسنا النظرية الجديدة على أسسنا المعتقدية الدينية، بل يذهب كذلك إلى تفسير مختلف ظواهر التاريخ في ضوء هذا المنهج الديني الإيماني. ففي ندوة "التراث وتحديات العصر" عندما قال المفكر المغربي د. الجابري بملاءمة الظروف الدولية أمام النهضة العربية الإسلامية وأمام النهضة الأوروبية، وأن هذه الظروف الملائمة كانت عاملاً أساسيًا في نجاح هاتين النهضتين، ثم أضاف بأن البعض قد

يرى أنها مجرد صدفة، وقد يرى البعض الآخر أنهـــا إرادة الله، يسارع عادل حسين للتعقيب على هذه النقطة الأخيــرة قائلاً "وأنا ممن يؤمنون بأن هذه الترتيبات من التجليات التي تبدو بها إرادة الله".

وما أعتقد أن تراثنا القديم الذي نقرؤه عند الكثيــر مــن فقهائنا والكثير من مؤرخينا، يقبل مثل هذا التفســير الــذي يقدمه عادل حسين في أواخر القــرن العشــرين للظــواهر التاريخية. لعلهم يفسرونها – كما يفعل ابن خلدون مــثلاً – بالنواميس والسنن الكونية الثابتة، لا بالتجليات الإلهية التــي هي عودة إلى تفسير الظواهر الإنسانية والكونية بالمعجزات وبالتداخل الإلهي المباشر!!

وهكذا يُفضي بنا هذا الرفض التراثي للأسس النظرية التي يقوم عليها العلم الغربي، لا إلى علوم نظرية أخرى تخرجنا من تبعيتنا لذلك العلم الغربي العاجز، بل يُفضــي بنــا هــذا الرفض إلى ما يشبه الدروشة الدينية والاستعلاء القومي الذي يتكرس بهما تخلفنا الفكري وذهولنا العقلي، وتــزداد بهمــا تبعيتنا العاجزة للغرب!

إن التحرر من التبعية الفكرية أو النظرية للغرب، لا يكون برفض العلم والفكر النظري، أو بإقامتها على أسس معتقدية، وإنما بالتسلح بمزيد من العلم النظري والتجريبي، وبمزيد من العقلانية الموضوعية النقدية في تعاملنا مع تراثنا التاريخي ومع واقعنا الخاص، ومع الفكر الغربي نفسه.

ثانيًا : من أجل تنمية مستقلة: إذا كان طريق التحرر الفكري والنظري من الغرب هو القطيعة مع الأسس المعرفية والنظرية المعلومة، وإقامة علومنا على أسس نظرية أخرى مستمدة من معتقداتنا التراثية، فكيف السبيل إلى التحرر من التبعية الاقتصادية؟

يقول عادل حسين في مقدمة كتاب "دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي" (بيروت ١٩٨٢ – مركز دراسات الواحدة العربية) إن الملاحظ أن الدراسات في هذا الكتاب "تستخدم تعابير الاستقلال الاقتصادي والتنمية المستقلة والاعتماد على النفس، ولم ترد مصطلحات الاشتراكية والتنمية الاشتراكية تقريبًا على لسان أي من الدارسين على اختلاف مدارسهم "ويقول إن المسألة ليست مصادفة، أو نتيجة لما أصاب مصطلح الاشتراكية من سوء السمعة في

منطقتنا، أو نتيجة حالة النكسة والتبعية المباشرة التي عادت إليها أغلب الأقطار العربية. وإنه يختلف مع هذه التفسيرات جميعًا، مؤكدًا "أن الإلحاح على مصطلح الاستقلال لا يعكس جو الهزيمة الحالية، ولكن يعكس اكتشاف مفهوم أعمق لمضمون التنمية الاقتصادية المستهدفة".

ويقول عادل حسين في نهاية الجزء الثاني من كتابه "الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية" إن "القارئ قد يلاحظ أننا نستخدم "الاستقلال" و"التبعية" بدلاً من "الرأسمالية" والمصطلحات الشائعة على سبيل السهو والخطأ، فهي محاولة لصياغة مضمون الإشكالية وتحديد التوجه القومي المستهدف على نحو أكفأ:

ويقول عادل حسين في الفصل الخامس من الجزء الأول من كتابه المشار إليه سابقًا (صفحة ٣١٨ طبعة دار المستقبل العربي القاهرة) يقول في التجربة الصينية "إن الحديث عن "الرأسمالية" و"البروليتاريا" (في التجربة الصينية" كان مجرد استعار لمصطلحين غربيين، وحفاظًا على صلة شكلية بماركس. فمفهوم الرأسمالية والبروليتاريا لم يكن يرتبط عندهم بعلاقات الإنتاج، والتحديد بالموقف من ملكية أدوات

الإنتاج، وكما لاحظت رونيسون، بحق فإن الطبقة عندهم "تتحدد بحالة ذهنية، وهذه الحالة الذهنية تتكشف في السلوك".

ماذا نستخلصه من هذه الفقرات الثلاث؟ هل نحن بصدد نهج تنموي جديد مختلف عن النهج الرأسمالي، وعن النهج الاشتراكي؟ هل هي دعوة إلى طريق ثالث؟! وهل هناك طريق ثالث؟! ونعود إلى تأمل بعض الفقرات من مقدمة الكتاب "دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي" يقول عادل حسين "إن الحديث عن مرحلة وطنية تبعها المرحلة الاشتراكية يعني أو يعطي الانطباع، أن المعركة الوطنية ضد السيطرة الاستعمارية تحقق نتيجتها جوهريًا بتأميم رءوس الأموال الأجنبية بحيث تبدأ مرحلة التحول الاشتراكي التي تهدف إلى حل التناقض بين رأس المال المحلي والعمل حلاً جذريًا، كما يقال، عبر إنهاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وبالتالي إنهاء كافة أشكال "الاستغلال" ثم يقول إن هذا الشكل من التنمية التي تتسم بغلبة القطاع العام، أو غلبة الملكية الوطنية لمفاتيح الاقتصاد، تعتبر في مثل بلادنا مدخلاً ضروريًا لقطع علاقات التبعية مع الدول الغربية حال توفر سلطة سياسية مستقلة مقاتلة. ولكنها مجرد مدخل، مدخل مهم

وتعديل جوهري في هيكل السلطة الاقتصادية، ولكن نظل في إطار التبعية، وفي مسيرة طويلة لاستكمال الاستقلال"، ولماذا؟ لأن الهيكل الاقتصادي الموروث سيحتم على أي قطر من أقطارنا العربية اتخاذ هذا الطريق للتنمية "أن يعتمد اعتمادًا أساسيًا على علاقاته الخارجية في إشباع الحاجات الأساسية لمواطنيه ولتنميته، وهذا هو الأساس الموضوعي لاستمرار التبعية مع الدول الغربية الرأسمالية سيحتم على هذا القطر العربي أو ذاك أن يعتمد" على الكتلة الأخرى (الكتلة الشرقية أو الاشتراكية) في حل مشاكل هيكله الاقتصادي المشوه العاجز" وهذا هو ما يسميه عادل حسين بالعودة إلى تبعية من نوع آخر! وهنا يلاحظ عادل حسين أنه "ليس مصادفة – في ضوء ما سبق – أن الأدبيات التنموية الصادرة عن الكتلة الاشتراكية السوفيتية هي التي تتحدث عن المرحلة الوطنية التي تتلوها مرحلة اشتراكية بالمفهوم الذي أوضحناه" ويعقب عادل حسين على هذا قائلاً "وقد ابتلع بعضنا هذا الطعم"!.

علينا إذن أن نحذر هذا الطعم الاشتراكي، وأن نسعى إلى تحقيق تنمية مستقلة من كلتا التبعيتين:

التبعية للدول الرأسمالية والتبعية للدول الاشتراكية. فكيف؟ والإجابة جاهزة: بالاعتماد على الذات، وتوجيه الجهد التنموي بقرارات من الداخل بهدف إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين وفق مفاهيمنا وقيمنا الحضارية. عظيم! ولكن هذا ما يعجز عن تحقيقه أي قطر عربي على حدة. ولهذا – كما يقول عادل حسين – فلا سبيل إلى تحقيقه إلا بالوحدة القومية العربية، إن الوحدة القومية هي الشرط الأساسي الحاسم لتحقيق التنمية المستقلة من كل تبعية.

وليس هناك أي خلاف حول ضرورة الاعتماد على النفس، ومراعاة الخصائص الذاتية والقومية، والملابسات الخاصة في تحقيق التنمية سواء على المستوى القطري أو على المستوى القومي العام. وليس هناك خلاف حول رفض أي تبعية لأي دولة، رأسمالية كانت أو اشتراكية، ولكن يبقى سؤال يحتاج إلى إجابة هو: ما هي الطبيعة الاجتماعية لهذه التنمية المستقلة؟ هل هي تنمية رأسمالية أم تنمية اشتراكية؟ فإذا كانت قطيعة مع النسق الرأسمالي وبالتالي مع التقسيم الرأسمالي الدولي للعمل، فلماذا لا تكون تنمية اشتراكية مستقلة تراعي خصائصنا القومية؟ ولماذا يعتبر عادل حسين أن الاعتماد على البلاد الاشتراكية في هذه التنمية الاشتراكية هو بالضرورة تبعية أخرى على مستوى ومضمون التبعية للغرب الرأسمالي نفسه؟.

وقد يرد عادل حسين بقوله بأنه يرفض استخدام هذين المصطلحين الغربيين! ونتساءل أليست مصطلحات التنمية والقطاع العام والقطاع الخاص، والبنك وعشرات غيرها بما يستخدمها الاقتصاديون جميعًا، ومن بينهم عادل حسين هي مصطلحات مستخدمة في الغرب، بل مستمدة منه كذلك؟!

على أننا في كتابات عادل حسين نجد ضمنيًا الإجابة حول سؤالنا عن الطبيعة الاجتماعية لنمط التنمية التي يدعو إليها، إنها تنمية مستقلة كما يقول متمحورة حول ذاتها، معتمدة على إشباع الحاجات الأساسية. وقد تستعير الكثير من وسائل وأساليب التنمية الاشتراكية "ولكنها لا تصدر في هذا عن تصور يهدف إلى القضاء على الملكية الفردية" ولهذا فإنها تتسع للقطاعين العام والخاص، "ليس كمرحلة تكتيكية، ولكن كمفهوم أصيل. فالسيطرة الكاملة للقطاع العام ليست – كما يقول – مثلاً للديمقراطية. ندوة قبرص: ٢٦ نوفمبر – ١ ديسمبر ١٩٨٣) وفضلاً عن هذا فإن التنمية المستقلة عنده لا تتعلق بالمساواة في الأجور أو في ملكية الأصول، وإنما تتطلب نمطًا استهلاكيًا ملائمًا يتقبله المجتمع بفئاته الوطنية المختلفة (كتاب الاقتصاد المصري. صفحة (٣١٦) أي إشباع

الحاجات الأساسية لغالبية المواطنين، كما يشكلها نمطهم الحضاري على حد قوله. (مقدمة كتاب دراسات في التنمية..) ولعلنا نتساءل هنا: إلى أي حد يمكن وضع نمط استهلاكي واحد في ظل بنية اقتصادية مزدوجة؛ أي تقوم على قطاع عام وقطاع خاص" ولكن السؤال الأكبر ما زال معلقًا، ما هي الدلالة الاجتماعية لهذه التنمية المستقلة ذات التوجه القومي؟ مرة أخرى: هل هي تنمية رأسمالية أم هي تنمية اشتراكية، أم هي نمط جديد ثالث من التنمية؟ إن صفة "الاستقلالية" وحدها لا تدل على شيء، فالتنمية اليابانية بدأت لظروفها الخاصة تنمية رأسمالية مستقلة، وإن تكن اليابان اليوم عضوًا في النادي الرأسمالي الدولي. والصين تحقق تنمية مستقلة وإن تكن ذات مضمون اشتراكي.

ولهذا فصفة الاستقلالية، لا تحدد بذاتها المضمون الاجتماعي للتنمية. فما هو المضمون الاجتماعي للتنمية المستقلة التي يقول بها عادل حسين؟ لنقرأ هذه الفقرات من الخلاصة الأخيرة لكتابه عن الاقتصاد المصري "فبروز هذه الفئة (يقصد فئة رجال الأعمال) لا يعني أننا بصدد نسق رأسمالي.. فرجال الأعمال في النسق الرأسمالي المستقل لهم

مضمون، ولهم وظيفة يختلفان تمامًا عن مضمون قرنائهم في نسق تابع..." "وخصوم النسق الناصري لم يكونوا أصحاب أنساق رأسمالية. فهذا شرف لا يجوز لهم أن ينالوه إنهم أصحاب نسق تابع. والارتداد بمصر عن النسق الناصري لم يكن أيضًا عودة إلى الرأسمالية ولكنه عودة إلى التبعية" (الجزء الثاني صفحة ٦٢٨) والتشديد لنا.

وما أخطر ما تمتلئ به هاتان الفقرتان من دلالات!!

وأول هذه الدلالات: هو إبعاد صفة الرأسمالية عن فئة رجال الأعمال، ما دام هذا النسق الرأسمالي مستقلاًّ!!

وثاني هذه الدلالات: هو إبعاد صفة الرأسمالية عن تلك الشرائح والفئات الاجتماعية التي تتعامل تعاملاً يتسم بالتبعية مع الرأسمالية العالمية. كأنما بتبعيتها هذه هي مجرد تبعية خدمة، أو تبعية أخلاقية، أو نفسية وليس تبعية اقتصادية بنيوية لنسق اقتصادي معين! وثالث هذه الدلالات هو إبعاد الصفة الاجتماعية الطبقية عن نمط الإنتاج السائد اليوم في مصر، وتصويره بأنه مجرد نسق تابع، دون أن تكون لهذه النسقية التابعة مضمون اقتصادي اجتماعي محدد!! ورابع هذه الدلالات هو الإيحاء بإمكانية قيام نسق رأسمالي مستقل

في تجربتنا التنموية، وهو إيحاء ينبعث من قوله بأن بـــروز رجال الأعمال في نسق مـــن الأنســـاق لا يعنـــي وصـــفه بالرأسمالية، فضلاً عن قوله بـــاختلاف مضـــمون ووظيفـــة رجال الأعمال في النسق الرأسمالي المستقل عن مضـــمونهم ووظيفتهم في النسق التابع، هذا إلى جانب إلغائه للمضـــمون الاجتماعي الطبقي للتبعية عامة!

وخامس هذه الدلالات: هو مفهوم التبعية في فكر ومـــنهج عادل حسين، إنه علاقة بالخارج وليس بنية داخلية سياســـية واقتصادية وأيديولوجية، هي أســـاس قاعـــدة هـــذه العلاقـــة بالخارج فضلاً عن أنها تتكرس بهذه العلاقة.

وهكذا باسم هذا المفهوم المجـــرد للاســـتقلال والتبعيـــة، تتغيب الدلالة الطبقية لرجال الأعمال، وللنســـق الاقتصـــادي السائد في مصر اليوم، بل وللنسق الاقتصادي الســـائد فـــي البلاد العربية عامة فضلاً عن تغييب المفهوم البنيوي الهيكلي الطبقي للتبعية، ويبرز على استحياء النمط الرأسمالي المستقل كإمكانية للخروج من التبعية!!

ولكن.. كيف تتحقق استقلالية هذا النمط الرأسمالي؟ الجواب بالوحدة القومية العربية!! ولهذا أكاد أقول إنها دعوة إلى وحدة عربية ذات نسق رأسمالي مستقل مهما استفادت – كما يقول عادل حسين – من الأساليب والوسائل الاشتراكية. ولست هنا بمعرض قبول الدعوة أو رفضها، وإنما أتساءل:

هل هناك إمكانية موضوعية لوحدة عربية شاملة ذات نسق رأسمالي؟

وهل هناك إمكانية لتنمية مستقلة اليوم في إطار نسق رأسمالي، مهما كان عمقه وامتداده القومي ؟

وأي القوى الاجتماعية العربية المؤهلة، والقادرة والمرشحة موضوعيًا وتاريخيًا؛ لتحقيق مثل هذه الوحدة ومثل هذه التنمية؟

وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هو المضمون الاجتماعي للنسق الحضاري المستقل، وما السبيل لتحقيقه على المستوى القومي.

إنها أسئلة لا تجد إجاباتها في هذا المشروع القومي الحضاري المستقل، وإن كنت أخشى صادقًا أن يكون الطعم الاشتراكي الذي حذرنا منه عادل حسين، قد استحال إلى طعم

رأسمالي يتخفى وراء كلمات كبيرة مثل الاستقلال والتراث الحضاري والوحدة القومية! ومع هذا فلنواصل رحلتنا داخل المشروع القومي الحضاري الذي يقدمه لنا عادل حسين..

ثالثًا : البديل السياسي التراثي:

لقد أقمنا علومنا – كما أراد عادل حسين – على أسس نظرية مستمدة من معتقداتنا التراثية، وشيدنا بنية اقتصادية مستقلة، نستمد كذلك نمطها الاستهلاكي المعمم من نمطنا الحضاري. فلم يبق لنا إلا أن نحدد طبيعة السلطة المقترحة ومنهجنا في الممارسة السياسية.

والدولة أو السلطة عامة في تصور عادل حسين ليست ذات دلالة اجتماعية محددة، فهي ليست تعبيرًا عن طبقة أو تحالف طبقات اجتماعية، وهي ليست كذلك أداة قمعية، بل هي مجرد مؤسسة لتحقيق التوازن الاجتماعي! على أن القول بالتوازن الاجتماعي يتضمن بالضرورة مضمونًا اجتماعيًا؛ إذ إنه يكون دائمًا توازنًا لمصلحة طبقة أو تحالفًا طبقيًا في النهاية. وهذا ما يسكت عنه عادل حسين تمامًا. هذا فضلاً عن أن الدولة عنده هي دولة نخب فكرية وسياسية ذكية، وهي جماعة من المؤهلين بالفطرة – كما يقول ويحرص

على تأكيد قوله هذا – وبالتـــدريب علـــى التصـــدي لقيـــادة المجتمع والدولة الديمقراطية في الوطن العربي. (قبرص ٢٦ نوفمبر – ١ ديسمبر ١٩٨٣). والدولـــة ينبغـــي أن تكـــون استمرارًا "للنسق السياسي للحكم في بلادنا عبر آلاف السنين" وهذا النسق في طبعته الإسلامية "أعطى صلاحيات كبيـــرة للإمام أو "للحاكم" ولكن في المقابل وفر عددًا من المؤسسات الموازنة تحاصر هذه الصلاحيات وتسمح بالتـــالي بصـــيغة ديمقراطية معينة في إدارة النسق". (المرجع السابق) ورغـــم هذه المؤسسات الموازنة، فإن عادل حسين يـــرى أن دروس التاريخ تؤكد تحقيقًا لمشروعه الحضـــاري علـــى ضـــرورة "ظهور شخصية ذات مواهب قيادية غير عادية، مثل فكـــرة المهدي المنتظر، وما يماثلها عند القـــدماء" وهـــو يؤكـــد أن القيادة في لحظات الإقلاع خاصة، لن تكون جماعيـــة. بـــل ستكون في يد الزعيم من الناحية العملية صـــلاحيات كبيـــرة "المرجع السابق) وهكذا تنتهي وتزول محاصرة الصلاحيات الواسعة وصيغة الديمقراطية المعينة على الأقل في اللحظـــة الأولى للإقلاع، أو لبداية تطبيق هـــذا النســـق الحضـــاري المقترح!

وعلى هذا فهو يرى أن جوهر الدولة الناصرية "قد استمد جانبًا من مشروعيته عبر منطق الاستمرارية التاريخية" فتراث الإدارة المركزية في تاريخ مصر يفرض هذا النظام السياسي الداخلي. وعادل حسين يكرر في هذا ما يقول به "ويتفوجل" في كتابه المشهور "الاستبداد الشرقي" عن المجتمعات النهرية، والذي سبق أن استند إليه د. عبد الملك في مفهومه عن الخصوصية المصرية.

وتأسيسًا على هذا، فإن عادل حسين يرفض النموذج الغربي للتعددية الحزبية ويقول بالحزب الواحد. إن التعدد الحزبي في رأيه "غير ملائم لنا إلا في أحوال نادرة ووفق شروط واضحة، ولكنه لا يحدد لنا هذه الأحوال أو هذه الشروط. وهو يرفض كذلك قاعدة الاقتراع العام ويرى أنه ليس من الجوهري أن تكون السلطة الموكل إليها أمر التشريع (أي مجلس الأمة) سلطة منتخبة! وتأكيدًا لمركزية الدولة ودعمًا لسلطتها، وحرصًا على سلامة هذا النسق الحضاري، يرفض مبدأ الأحزاب والتظاهر قائلاً "... إن الاعتراف القانوني بهذا الاتكال يمكن أن يساء استخدامه بحيث يعرض النسق في مجمله إلى هزات يصعب احتمالها" (المرجع السابق).

وكما غيب عادل حسين المضمون الاجتمـــاعي للدولـــة، وكان تعريفه وتحديده لها كأنما هي مؤسسة فوق الطبقـــات، كذلك يغيب المضمون الاجتماعي للديمقراطية. فالديمقراطية في رأيه "هي أسلوب ملائم تدير به النخبة السياسية الذكيـــة (والدولة بالتالي) مُجمل النشاط الاجتماعي للأمة وخاصة في صورته المكثفة أي النشاط السياسي. وجوهر هذا الأســـلوب الملائم يعتمد على تكوين النخبة ذاته ومدى قابليتها للتجدد".. وبهذا التعريف تكون الديمقراطية مُجرد إدارة سياسية رشيدة، أيًّا كانت طبيعة العلاقات الاجتماعية والإنتاجية التـــي تُعبـــر عنها. فلا فرق بين مفهوم الديمقراطية فـــي مجتمـــع "أثينـــا" العبودي القديم، وبين مفهومها في المجتمعـــات الإقطاعيـــة أو الليبرالية أو الاشتراكية اللهم إلا في مدى الحذق والـــذكاء والملاءمة! إنها مجرد أسلوب للإدارة دون أية دلالة سياسية أو اجتماعية! والحقيقة أنه لا توجد ديمقراطية في ذاتها، وإنما تتحدد كل ديمقراطية بدلالتها ووظيفتها الطبقية. أما وصـــف الديمقراطية بأنها مجرد أسلوب، أو تقييمها بالملاءمة، فهـــي محاولة لإخفاء المضـــمون الاجتمـــاعي والدلالـــة الطبقيـــة للديمقراطية، وللنظام السياسي عامة الـــذي يقترحـــه عـــادل

حسين لمشروعه الحضاري، وإخفاء هذا المضمون وهذه الدلالة هو امتداد لاخفائهما في مفهوم الاستقلال التنموي وفي مفهوم التبعية، كما سبق أن رأينا، وهو امتداد كذلك لنفس المنهج في تقديم الموروث التراثي تقديمًا مسطحًا خطيًّا، كاستمرار تاريخي خال من كل دلالة اجتماعية، مما يكاد يجعل من هذا الاستمرار التاريخي المزعوم تكرارًا غير تاريخي!.

هذه هي المحاور الثلاثة الرئيسية التي يقوم عليها المشروع الحضاري الذي يقترحه عادل حسين للخروج ببلادنا العربية من التبعية للغرب. وتكاد هذه المحاور الثلاثة – بشكل أو بآخر – أن تكون هي نفسها المحاور التي تدور حولها كتابات أغلب أصحاب هذا التيار السلفي الجديد. والحق، أن أغلب عناصر هذه المحاور الثلاثة نستطيع أن نتبينها كذلك في بعض الكتابات السابقة لحسين البنا ولسيد قطب ولغيرهما من أقطاب حركة الإخوان المسلمين. بل نستطيع أن نتبينها في بعض كتابات مفكري التيارات القومية في تاريخنا العربي المعاصر خلال السنوات الثلاثين الماضية. بل نستطيع أن نتبين بعض مفاهيم هذه المحاور في

بعض الكتابات الغربية التي تسعى للتوفيق بين الفكر الاشتراكي والفكر الرأسمالي، والتي تدعو إلى ما يسمى بالرأسمالية الشعبية، أو الرأسمالية المرشدة، أو المشروع المستقل، أو الطريق الثالث إلى غير ذلك.

وفي تقديري أن مشروع هؤلاء السلفيين الجدد لا يخرج عن أن يكون مجرد دعوة يوتوبية قومية دينية هي رد فعل – في أفضل حالاتها – لهذه المرحلة المتردية من واقعنا العربي الراهن، وهي بحث – في أفضل الحالات أيضًا – عن مخرج جديد بعد فشل المشروعات الليبرالية والقومية السابقة. على أنه يتضمن – على الأقل – موقفًا أيديولوجيًا واعيًا بنفسه، يتصدى للبحث عن بديل، بل لتقديم بديل عن الفكر الاشتراكي العلمي، إن لم يكن يتضمن عداءً لهذا الفكر! ولعل د. حسن حنفي قد صاغ هذا صياغة حاسمة في نهاية دراسته التي قدمها في المؤتمر الفلسفي الذي انعقد في عمان والذي سبقت الإشارة إليه. فهو يطالب بربط الفلسفة بموقف حضاري يساهم في صنع النهضة ويحذرنا بأننا إن لم نفعل هذا فسوف تظل "الماركسية كتحليل للتاريخ ولحركات الشعوب نقطة جذب لوعي الأمة، وبالتالي الوقوع في مزيد من التغريب"!.

ومن حق هؤلاء السلفيين الجدد، أن يجتهدوا في إقامة مشروعهم الحضاري المستقل للخروج من التبعية، ومن حقهم أن يستندوا إلى المعتقدات التراثية كما يشاءون لتأسيس علوم اجتماعية طبيعية جديدة، ومن حقهم محاولة إقامة سلطة دولة جيدة هي استمرار تراثي تتسم بالمركزية والمهدوية المثالية، ومن حقهم كل الحق البحث عن البديل عن الاشتراكية العلمية والماركسية. ولكن من واجبنا على الأقل أن نتساءل:

هل يحقق مشروعهم هذا واجتهاداتهم تلك خروجًا من التبعية، وتخلصًا من التخلف وقضاء على التمزق القومي؟ أم أنهم بهذا المشروع وبهذه الاجتهادات ينشرون – في هذه المرحلة المأساوية من واقعنا العربي – أوهامًا يغذون بها جماهيرنا الشعبية المطحونة المتعطشة والمتطلعة إلى خلاص حقيقي، أو أنهم يقدمون أيديولوجية جاهزة لامعة دينيًا وقوميًا لأي طغمة عسكرية فاشية تثب على جهاز الدولة – هنا أو هناك – لحمايته من الانهيار!؟.. وإضفاء مشروعية عليه قد أخذ يفقدها؟!.

لقد انتهت ندوة "التراث وتحديات العصر" ولكن لم تنتـــه بعد المعركة الفكرية المحتدمة على أرض التراث. وهي كما ذكرت في البداية وكما رأينا ليست معركة تتعلق بالماضـــي، بل هي معركة الحاضر والمستقبل. وهي ليست معركة حول التراث، وإنما هي معركة – في جوهرها – حـــول طريـــق التنمية، طريق الخروج من التخلف والتبعية...

ولقد كان للندوة الفضل في إتاحة الفرصة للحوار المباشر الحي بين إجابات فكرية مختلفة حول هذه القضـــية. ولكـــن إجابة من هذه الإجابات لم تكن متواجدة في الندوة هي إجابة من نسميهم بالسلفيين المتزمتين.

(٥)
ليست ظاهرة دينية خالصة(*)

التيار السلفي المتزمت، هو نهاية المطاف في حديثنا الذي طال عن "التراث وتحديات العصر".

على أن الحديث عن هذا التيار حديث متشعب. فبرغم أن هذا التيار الفكري يتخذ من التراث الديني عامة، ومن ظاهر النص الديني خاصة، معيارًا مطلقًا للحكم والتقييم والسلوك، فما أشد التنوع والاختلاف في الرؤية والنهج والموقف العملي داخل هذا التيار نفسه، وهو اختلاف ينبع من اختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية التي يتجلى فيها هذا التيار أو يوظف.

وما أريد في هذا المقال أن أفصل القول في ذلك، وإنما حسبي أن أعرض لهذا التيار في أشد مظاهره وتجلياته وتوظيفاته تزمتًا!! وليس هذا إنكارًا لما تتسم به بعض تجلياته الأخرى من مرونة أو استنارة أو عقلانية بشكل أو بآخر،

(*) جريدة القبس الكويتية 23/12/1984.

وإنما قصدت أن أبين إلى أي مدى يمكن أن يصل هذا القرار الفكري لو سار في منطقه، ومنطلقه الفكري حتى النهاية!

ولسوف أقتصر على تحليل سريع لنص واحد من نصوص هذا التيار هو "التوسّمات". و"التوسمات" هو نص مخطوط يقع في ٨٥ صفحة من القطع الكبير. ومؤلف "التوسمات" هو المهندس الزراعي شكري مصطفى أمير الجماعة الإسلامية التي يطلق عليها اسم "جماعة التكفير والهجرة" والذي أعدم مع أربعة آخرين من قادة هذه الجماعة بعد قيامهم بقتل وزير الأوقاف الأسبق في مصر الشيخ الذهبي عام ١٩٧٧.

ولست أدري إذا كان هذا النص قد نشر أم لم ينشر، ولست أدري كذلك – على سبيل اليقين – ما إذا كان صحيحًا أم لا، ما يقال من رفض الجماعة كتابة هذا النص على الآلة الكاتبة، أو طبعه، وذلك امتدادًا لرفضهم التعامل مع المجتمع الجاهلي الراهن، ومع مختلف وسائله الجاهلية غير الإسلامية. على أن الذي لا شك فيه أن هذا النص يمثل ويعبر عن جوهر فكر هذه الجماعة وهو في تقديري مثال نموذجي للفكر السلفي في أشد مظاهره تزمتًا وجمودًا. ولكنه – في تقديري كذلك – يحمل كل العناصر الأساسية للفكر السلفي عامة!

والجماعة الإسلامية المسماة بـ "التكفير والهجرة" قد خرجت شأن بقية الجماعات الإسلامية الأخرى في مصر من معطف أو من عباءة حركة "الإخوان المسلمين" عامة، ومن التيار القطبي (نسبة إلى سيد قطب) في هذه الحركة خاصة. وإن كانت تعد تجذيرًا سلفيًا لهما على السواء.

حقًا، لقد كان الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين يرى أن "دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم" وإن القرآن "يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة" (رسالة النور)، إلا أن الشيخ البنا كان ينهج في سبيل تحقيق مشروعه الإسلامي العالمي، نهجًا يقوم على التحالف والتدرج، فكان يتحالف مع السلطة الملكية الحاكمة، ومع أحزاب الأقلية في مصر آنذاك، بل كان يعرض برنامج للإصلاح في إطار الفلسفة السلطوية السائدة. وما كان يختلف اختلافًا جذريًا مع الدستور القائم آنذاك، بل كان يعتبره دستورًا صالحًا لو تغيرت وتعدلت بعض نصوصه التي يشوبها إبهام وغموض (راجع المؤتمر الخامس) وما كان يكفر من نطق بالشهادتين، بل كان يقول بالأخذ بالمصالح المرسلة وكان يدعو إلى التدرج في نشر

الدعوة الإسلامية. "إذ ينبغي أن تبدأ بالسعي إلى تعميم الدعوة بين الناس بـــ "الحجة والبرهان"، فإن أبوا إلا العسف والجور والتمرد فبالسيف والسنان". (راجع إلـــى أي شـــيء نـــدعو الناس). على أن التوفيق والمهادنة مع الســـلطة، والتـــدرج والعمل في إطار المشروعية كانت طريقة "الإخـــوان" فـــي المرحلة الأولى من نشأتهم. ولا شك أنها كانت نوعًـــا مـــن التكتيك العملي لإخفاء تشكيلاتهم العسكرية تمهيدًا لمراحـــل أخرى تقربهم من هدفهم، وهو الســـلطة أي إقامـــة الخلافـــة الإسلامية، ولهذا تعاظمت قواتهم، انفجر الصـــراع الـــدموي بينهم وبين حلفائهم في السلطة. وكانت محنتهم الأولى التـــي سقط فيها الشيخ حسن البنا صريعًا وحلت الجماعة رسميًا.

ويواصل "حسن الهضيبي" نصف الطريـــق، لـــو صـــح التعبير؛ إذ إنه يرفض الجانب السري والعسكري فـــي بنـــاء الهيكل التنظيمي للجماعة، ويحرص علـــى نهـــج المهادنـــة والتحالف مع السلطة القائمة. ولقد شكل هذا انقســـامًا حـــادًا داخل الحركة في مرحلتها الثانية بين قيادتها المدنية وجهازها العسكري.

ومع المرحلة الناصرية، تبوأ "الإخوان المسلمون" في البداية مكانًا مرموقًا، فكان لهم أعضاء في مجلس قيادة الثورة، وكان لهم رأي مسموع. ولكن سرعان ما اختلفوا وتناقضوا مع المجموعة الناصرية حول أمور ذات طابع سياسي واقتصادي وأيديولوجي. اختلفوا حول قانون الإصلاح الزراعي (سبتمبر ١٩٥٢)، وطالبوا برقابتهم على كل القوانين والتشريعات قبل أن يتخذ مجلس الثورة قرارًا بشأنها، وعارضوا إنشاء هيئة التحرير، وعارضوا اتفاقية الجلاء التي وقعت بين السلطة الناصرية وبريطانيا (سبتمبر ١٩٥٤) بإصدار دستور إسلامي.

وهكذا تحول "الإخوان المسلمون" من المهادنة والتوفيق والتدرج في ظل السلطة الملكية الرجعية إلى المعارضة، والصدام في ظل السلطة الوطنية التقدمية الناصرية!! وينتهي الأمر كما نعرف بالصدام الدموي، ويشنق عدد من قادتهم، ويسجن ويعذب ما يقرب من ألف من أعضائهم.

ويقوم نظام عبد الناصر بتقديم مشروع استقلالي اجتماعي قومي، جوهره هو محاولة التخلص من التخلف، والخروج من التبعية للرأسمالية العالمية، وتحقيق تنمية اقتصادية

واجتماعية وثقافية مستقلة على المستوى القــومي العربــي عامــة، والتصــدي للســيطرة الاســتعمارية والإمبرياليــة والصهيونية وللرجعية العربية عامة.

وفي مواجهة هذا المشروع الناصري تضاءل وخفت إلى حد كبير المشروع الإخواني التقليــدي، وتضــاءل وخفــت نفوذهم الجماهيري في الخمسينات والســتينات وخاصــة أن أغلب – إن لم يكن كل – قادتهم كانوا في السجون.

ولكن الإخوان في السجون كانوا ينســجون فــي ضــوء عزلتهم وآلامهم وذكرى شهدائهم مشروعًا بديلاً للمشــروع الناصري. والحق أنهم لم يصوغوا برنامجًا بديلاً في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والديمقراطيــة والقومية، وإنما صاغوا ما يمكن أن نسميه "مشروعًا نقيضًا" لكل مشروع أو بتعبير آخر هــو "ضــد مشــروع" ولــيس "مشروعًا ضد". وكان سيد قطب هو مهنــدس هــذا "الضــد مشروع"، رغم أنه كان حديث العهد بالانضمام إلى "الإخوان" فلقد انضم إليهم رسميًا في عام ١٩٥١، وإن كان قبل ذلــك مجرد صديق لهم، بل كان قبل انضــمامه لــــ "الإخــوان" صاحب فكر ديني أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية.

والضد مشروع "القطبي" متأثر بنظرية الإسلام السياسية عند أبي الأعلى المودودي، ويتلخص في أن العالم – كل العالم – اليوم يعيش جاهلية جديدة. ومصدر هذه الجاهلية، أن الحاكمية: أي السلطة، للبشر، ولا سبيل إلى القضاء على هذه الجاهلية إلا بإقامة الحاكمية الإلهية. (سيد قطب. معالم في الطريق)، إن المعركة ليست في صميمها، كما يرى سيد قطب – معركة سياسية أو اقتصادية أو عنصرية، وإنما في صميمها معركة عقيدة، إما كفر وإما إيمان إما جاهلية وإما إسلامية، ولهذا فليس هناك حاجة إلى برنامج أو تشريعات لمواجهة الاحتياجات العملية. فما أسهل أن يتحقق ذلك بعد إقامة حكم الله، لقد بدأ الإسلام، بالآيات المكية في القرآن، وهي آيات تدعو إلى الإيمان فحسب "أن لا إله إلا الله.. هي القاعدة النظرية الوحيدة" لا اجتهادات ولا مصالح مرسلة ولا تشريعات اجتماعية. وأن وجود الأمة الإسلامية قد انقطع منذ قرن، والواجب اليوم هو إعادة هذه الأمة، وتحقيق البعث الإسلامي، ولكن لا بد أولاً من خلع الولاء لهذا المجتمع الجاهلي الذي نعيش فيه، لا بد أن تتحقق قطيعة كاملة معه، ثم البدء بإنشاء مجتمع مستقل، منفصل عن هذا المجتمع الجاهلي. ومن هذا المجتمع المستقل المنفصل الجديد تكون بداية الجماعة الإسلامية التي تحرر العالم من حاكمية البشر وتقيم حاكمية الله.

وهكذا في مواجهة مشروع عبد الناصر السياسي الاجتماعي نجد هذا المشروع الضد مشروع، هذا المشروع الإيماني البحت الذي لا يقدم إلا سلطة بديلة هي سلطة الله، كأنما لم يكن في المقدور مواجهة سلطة عبد الناصر إلا بسلطة الله المباشرة!!

ومع هذا نتساءل: كيف يمكن إقامة الحاكمية الإلهية؟ هل تقوم من تلقاء نفسها أم بواسطة بشر؟ وهؤلاء البشر، ألا يختلفون في حقيقة حاكمية الله: أي يختلفون في تفسير الآيات والأحاديث، كما يختلفون في منهج تطبيقها وتوجيهها؟! ألم يحدث هذا طوال التاريخ الإسلامي وما زال يحدث؟! ألم تختلف السلطة من حاكم إسلامي إلى حاكم إسلامي آخر، وكل حاكم منهم يزعم أنه إنما يحكم بإرادة الله وبشريعته.

ويتصدى "حسن الهضيبي" لـ "معالم في الطريق" ولفلسفة سيد قطب عامة، بكتابه "دعاة لا قضاة" مستنكرًا تكفير المسلمين جميعًا بغير استثناء، مفسرًا أن الحاكمية لله لا تنفي "أن الله ترك للإنسان الكثير من أمور الدنيا لينظمها حسبما تهدينا إليه عقولنا".

إلا أن الزعامة الفكرية الحقيقية (للإخوان) كانت قد أخذت تنتقل بالفعل إلى سيد قطب، ولهذا فمن هذا "الضد مشروع" القطبي سوف تخرج اجتهادات كل الجماعات الإسلامية الجديدة في السبعينات. لقد شنق سيد قطب عام ١٩٦٦ ولكن كتابه "معالم في الطريق" واصل طريقه في مرحلة جديدة من تاريخ مصر.

وإذا كان المشروع الناصري قد استطاع بالفعل خلال الخمسينات، وفي النصف الأول من الستينات أن يسود سياسيًا واجتماعيًا وأيديولوجيًا كذلك إلى حد كبير، وأن يخفت من تأثير الإيديولوجية الإخوانية، فإن بعض الثغرات في هذا المشروع الناصري كانت مصدر ضعف للمشروع نفسه، ومنفذًا لإعادة إنتاج الأيديولوجية الإخوانية وتنمية نفوذهم الفكري، بل والتنظيمي كذلك، وبرغم أن النظام الناصري قد خلق إلى حد كبير مناخًا عقلانيًا عامًا في المجتمع المصري، إلا أنه لم ينجح في القضاء على الأمية، أو في إحداث ثورة ثقافية تقتلع جذور التخلف الفكري والسلفية الجامدة والتواكلية والغيبية، وإلى جانب هذا، فإن عمليات التعذيب وإهدار كرامة الإنسان في السجون وسيادة الإجراءات البيروقراطية

والعلوية كانت شرخًا في المصـــداقية التقدميـــة للمشـــروع الناصري، ثم تأتي أخيرًا هزيمة ١٩٦٧، التـــي وإن كانـــت مجرد هزيمة عسكرية أمام العدوان الإسرائيلي، فإنها كشفت عن خلل قيمي وتنظيمي وهيكلي في النظام كله، وبـــرغم أن حرب الاستنزاف عام ١٩٦٨ قد استعادت الثقة فـــي النظـــام الناصري، إلا أن مرحلة ما بعـــد ١٩٦٧ شـــهدت انتعاشًـــا لشرائح من البرجوازية المتوسطة وللقطاع الخاص، وللفئات الطفيلية حاول النظام استرضاءها درءًا لخطرها فـــي هـــذه المرحلة الدقيقة من حياته، وفي سبتمبر ١٩٧٠ يموت عبـــد الناصر وتنتقل الهيمنة في السلطة إلى شـــرائح برجوازيـــة قديمة وجديدة، وخاصة الطفيلية منهـــا التـــي تحمـــل معهـــا مشروعًا بديلاً للمشروع الناصري بل مناقضًا لـــه، وهكـــذا حدث في السبعينات تحول جذري فـــي التوجـــه السياســـي والاقتصادي والأيديولوجي، وكان جوهر هذا التحول هو مـــا يسمى بالانفتاح الاقتصادي، أو بتعبير آخر التبعية السياســـية والاقتصادية الكاملة للرأسمالية العالمية عامـــة والأمريكيـــة خاصة، وما تبع ذلك بالضرورة مـــن تصـــالح مـــع العـــدو الإسرائيلي.

وكان من الطبيعي من أجل استتباب هذا النسق السياسي والاقتصادي الجديد، البدء في تهديم النسق الناصري أيديولوجيًا، تمهيدًا لتهديمه بعد ذلك سياسيًا واقتصاديًا.

وكان من الطبيعي من أجل استتباب هذا النسق السياسي والاقتصادي الجديد، البدء في تهديم النسق الناصري أيديولوجيًا، تمهيدًا لتهديمه بعد ذلك سياسيًا واقتصاديًا.

وكان الإخوان المسلمون – وفي البداية – من الأدوات التي استخدمت لتحقيق ذلك، ولهذا تفتح السجون في بداية السبعينات، وتخرج أفواج الإخوان منها ليكونوا سندًا للسلطة الساداتية الانفتاحية، وليتصدوا لخصوم هذه السلطة من ناصريين وماركسيين، تخرج هذه الأفواج من السجون حاملة آثار جرحها وذكرى شهدائها، ولكنها تحمل كذلك أيديولوجيتها (القطبية) الجديدة التي ازدادت تجذرًا طوال فترة السجن والتعذيب، ولكنهم يخرجون كذلك ليواجهوا هذا المجتمع الانفتاحي الجديد، الذي يقوم على أنقاض نظام عدوهم اللدود عبد الناصر، إلا أنه مجتمع يقدم نسقًا سياسيًا واقتصاديًا لا يتلاءم كذلك مع أيديولوجيتهم!!

في البداية – كعادتهم – يتهادن الإخوان عامة مع النظام الساداتي القائم، التقاطًا لأنفاسهم، وتمهيدًا لخلق المناخ الملائم لتشكيل هياكلهم التنظيمية الجديدة، وتتعدد هذه الهياكل التنظيمية وتختلف اجتهاداتها، على أن تعاونهم وتحالفها مع السلطة الساداتية يأخذ في البداية شكلاً عمليًا كإشاعة العداء للتجربة الناصرية، والتصدي العنيف للناصريين والماركسيين، ولكنه يصل كذلك إلى مستوى تسلم المعونات المالية والأسلحة! ففي حديث صحفي قديم لمجلة المصور يقول الشيخ عمر التلمساني مسئول الإخوان المسلمين بأن الدولة الساداتية أعطت لأحد أمراء هذه الجماعات الدينية مقرًا لجماعته في حي السيدة زينب، بل أعطت له ١٥٠ فدانًا في مديرية التحرير ليزرعها هو وجماعته!.

غير أن هذا التعاون مع السلطة سرعان ما يتحول إلى صدام، والغريب أن أول صدام، يحدث بعد بضعة أشهر من حرب أكتوبر ١٩٧٣، بمحاولة "منظمة التحرير الإسلامية" السيطرة على الأكاديمية العسكرية في إبريل ١٩٧٧ يتم الصدام الثاني مع جماعة "التكفير والهجرة" وفي سبتمبر ١٩٨٠ يعتقل السادات آلافًا من الإخوان المسلمين

والجماعات الإسلامية فضلاً عن مختلف طلائع وعناصر القوى الوطنية والديمقراطية واليسارية، وفي ٦ أكتوبر ١٩٨١ يقتل السادات خالد الإسلامبولي أحد أعضاء جماعة من هذه الجماعات الإسلامية. ويقوم صدام مسلح بين عدد من هذه الجماعات الإسلامية، وبوليس الدولة في أكثر من مدينة مصرية.

وهكذا حاول نظام السادات أن يستخدم الإخوان وأن يستخدم هذه الجماعات الإسلامية؛ فتحولوا إلى قوة معارضة، بل منها صدرت الطلقة التي قتلته!

ومن التبسيط أن نفسر هذا التحول فحسب بما ساد هذه الجماعات من أيديولوجية "قطبية" متعصبة تدين المجتمع كله، وتدعو إلى خلع الانتماء إليه، وإلى بناء مجتمع جديد. فلا شك أن الواقع السياسي والاجتماعي الجديد الذي خرجت إليه من سجنها هذه الجموع حاملة هذه الأيديولوجية، فضلاً عن نجاحها في تجنيد آلاف من أعضاء جدد أغلبهم – إن لم يكن جميعهم – من الشباب ذوي الأصول الريفية الفقيرة الذين نزحوا إلى المدن الكبيرة للعلم أو بحثًا عن العمل، كان كذلك وراء هذا التجذر الفكري التعصبي، وهذا الالتجاء إلى

العنف. ففي دراسة ميدانية ثبت أن متوسط عمر أعضاء جماعتي "منظمة التحرير الإسلامية" و"التكفير والهجرة" بين ١٧ – ٢٦ سنة معظمهم جاءوا من قرى ريفية صغيرة إلى القاهرة أو الإسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعة أو البحث عن عمل، وهم من أسر من فئات وسطى وصغرى من موظفين حكوميين أو تجار صغار أو مزارعين صغار.

لست أنفي بهذا التأثر الفكري الكبير لسيد قطب. ولا الأثر النفسي العميق لتجربة العذاب الأسود في السجون، ولكن انتشار هذه الجماعات وقدرتها على تجنيد هذه الآلاف من الشباب، فضلاً عن النوعية الاجتماعية الخاصة لهؤلاء الشباب، هو تعبير عن رفض للأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت مصر خلال السبعينات وإن اتخذ هذا الرفض شكلاً دينيًا حادًا متعصبًا. ولا شك أن اندلاع الثورة الإيرانية ونجاحها في البداية كان له صدى كبير وفعال في تنمية هذه الجماعات الإسلامية، ولا أقول في نشأتها فلنشأتها جذور موضوعية داخل المجتمع المصري نفسه.

بهذه المقدمات التي طالت نستطيع أن نبــدأ فـــي قــراءة سريعة للمخطوطة "التوسمات" إن جوهر المخطوطـــة هـــو تحديد منهج إقامة دولة الإسلام، بل إنها تكاد أن تكون "مقالاً في المنهج" منهج التفكير السلفي.

يقوم هذا المنهج على رؤية تاريخية تماثلية – بشكل يكاد يكون مطلقًا بين بداية ظهور الإسلام، وما يحدث في عصرنا الراهن، وهي رؤية مستخلصة من قراءة النص القرآنـــي، أو نص الحديث النبوي قراءة ظاهرية حرفية.

ففي سورة يونس (الآية ٤) نقرأ: ﴿**إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْــقَ ثُــمَّ يُعِيدُهُ**﴾، كما نقرأ في سورة الأنبياء (الآية ١٠٤) ﴿ **كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ**﴾ وتفســر كتــب التفسير هاتين الآيتين بالبعث بعد المــوت، ولكــن شــكري مصطفى صاحب "التوسمات" يفسرها على نحو آخــر، بــل يتخذ منها أساسًا لرؤية تاريخية شاملة، إن المقصود هـــو أن الله سبحانه كما أنه يُبدي ويُعيد في تـــدمير الكـــافرين كلمـــا ظلموا، وكذلك يُبدي ويُعيد في توريث المؤمنين الأرض كلما آمنوا وعملوا الصالحات، أو بتعبير آخر: أن الله يُبدي الخلق ويُعيده بصورة واحدة، بدليل كلمة "كما" "فكلمة "كمـــا" كمـــا

يقول شكري مصطفى "تفيد المثلية في كل شـــيء" وتأسيسًـــا على هذا، فإن ما حدث مع الدعوة الإسلامية في أول الزمان، سيحدث مثله في آخر الزمان، ونحن في آخر الزمـــان كمـــا تقول "التوسمات". ولهذا كذلك "لا بد من سلوك طريق النبـــي صلى الله عليه وسلم وأصحابه شبرا بشبرا وذراعًا بـــذراع، لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق، ثم يعيده بصورة متكررة، لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول، وهي "كما" كما بدأ الإســـلام، يُعاد الإسلام "لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مشـــتركة، ولا رأي صاحبي، ولا.. ولا.. قال الله وقال الرســـول وحســـب" وكما سادت الجاهلية قبل الدعوة المحمدية، واحتدم الصـــراع بين الفرس والروم، هذا الصراع الذي أضعف كليهما ومهـــد بهذا لنشوء هذه الدعوة، كما حدث ذلك في الماضي يحـــدث في الحاضر، فاليوم تسود الجاهلية، واليوم يحتـــدم الصـــراع بين القوتين العظميين السوفيت والأمريكان. ولقد وضع الله – كما يقول شكري مصطفى – في أيـــديهما القنبلـــة الذريـــة لتدميرهما معًا، إن الحرب العالمية الثالثة على وشك أن تقع، وعلينا أن ننتظرها. وهنـــا تنتقـــد "التوســـمات" الجماعـــات الإسلامية الأخرى التي تدعو إلى إحداث انقلابات في البلدان

الإسلامية كخطوة تمهيدية لمواجهة دولة الكفار في العالم وهزيمتها، إن "التوسمات" ترى أنه لا سبيل للمسلمين لمواجهة الدول الكبرى بكل ما تتسلح به هذه الدول من أدوات تدمير حديثة، وفضلاً عن هذا فإن للإسلام أصوله ووسائله العسكرية الخاصة التي تختلف عن أصول ووسائل الكفار، ولهذا، فإن جماعة المسلمين "جماعة آخر الزمان" عليها أن تنتظر حتى يدمر الكفار بعضهم بعضًا، وهنا تتحرك لاستكمال تدمير الكفار ووراثة الأرض، وإقامة دولة الله الثانية، ولا بد أن يقاتل المسلمون الكافرين اليوم كما كان المسلمون في أول الزمان يقاتلونهم: أي بالسيف والنبال والخيل، فالحديث النبوي يقول "الجنة تحت ظلال السيوف" ولم يقل "تحت ظلال البنادق والصواريخ أو حتى الأسلحة عامة، لقد نص على السيوف وإذن فالسيوف هي الوسيلة الإسلامية لإقامة دولة الإسلام!

إلا أن هذا القتال: أي هذا الجهاد، لا ينبغي أن يتحقق إلا بعد الهجرة، فلقد هاجر النبي وجماعته قبل أن يبدأ جهاد المشركين. بل لا يوجد رسول إلا وهاجر والله يقول في كتابه العزيز: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ**﴾

(التوبة أية ٢٠) الهجرة إذن تسبق الجهاد، ولهذا فعلينا – كما يقول شكري مصطفى – نحن جماعة آخر الزمان أن نهاجر تأسيًا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولته، فما قامت دولة الإسلام في عهد الرسول إلا بعد هجرته، كما فعل الرسول نفعل نحن. "إن الهجرة سنة من سنن إعادة الإسلام إلى الأرض، ومن سنن نصر المؤمنين وهلاك الكافرين". ولكن متى الهجرة؟ تكون حينما يظلم الإنسان، فالآية الكريمة تقول: ﴿ **وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا**﴾ على أن الجهاد يبدأ بعد الهجرة من أجل تدمير الكافرين ووراثة الأرض في آخر الزمان، من أين المنطلق؟ مَنْ "أم قرى" هذا العصر يقول الله في كتابه العزيز: ﴿ **وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا**﴾ معنى هذا أن لكل رسول أُمًا للقرى. في عهد موسى كانت أم القرى هي مصر في عهد شعيب مَدْيَن، في عهد محمد صلى الله عليه وسلم مكة، فما هي أم القرى في عهدنا الحالي، عهد قيام الدولة الإسلامية من جديد؟ أين هي أم القرى الآن في منطقة الشرق الأوسط، إنها – كما يقول شكري مصطفى – مصر. من مصر إذن تنطلق "جماعة آخر الزمان" لتُعيد دولة الإسلام. "سيعود الإسلام إلى

الأرض مرة أخرى كما بدأ، وبالطريقة نفسها التي بدأها ويمر المسلمون بالمراحل نفسها التي مر بها أسلافهم" وسينتصر المسلمون بفضل الله وعونه "وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم" (النصر – كما يقول شكري مصطفى في توسماته ليس من عندنا نحن، علينا أن نعبد الله سبحانه ونخلص في ذلك، ثم ينفذ قدر الله سبحانه، وتعمل السموات والأرض لنصر هذه الطائفة المؤمنة بكل الجنود الذين هم في قبضة الله سبحانه وتعالى من رياح وبحار وملائكة.. إلخ. (وما يعلم جنود ربك إلا هو).

وما أكثر التفاصيل الأخرى التي لا يضيف جديدًا إلى هذه الصورة لمضمون "التوسمات" إنها رؤية تماثلية طوبوية للتاريخ، تقرأ التاريخ قراءة حرفية عبر نصوص القرآن والحديث، "فالتوسمات" تشير – على سبيل مثال أخير – إلى حديث نبوي يقول "تقوم الساعة والروم أكثر الناس" فيتساءل شكري مصطفى: "ولكن أين الصينيون إذن؟ وهنا يستخلص من الحديث أن الله سيكون قد دمرهم وأهلكهم، وسيتم ذلك على يد اليهود! وهكذا فحركة التاريخ حركة تكرارية تماثلية من ناحية، واستقراء التاريخ يتم خلال التفسير الحرفي للنصوص الدينية من ناحية أخرى.

وإذا كنا نرى في الدعوة إلى "التكفير" تطبيقًا لمفهوم الجاهلية الجديدة عند سيد قطب؛ فإن الدعوة إلى الهجرة هي امتداد كذلك بغير شك لمفهوم انفصال وانخلاع الجماعة الإسلامية الجديدة عن المجتمع، كما سبق أن أشرنا، ولقد قام بالفعل بعض أفراد هذه الجماعة بالهجرة إلى كهوف جبلية في منطقة المنيا في صعيد مصر، وكانوا يتدربون على ركوب الخيل والقتال بالسيوف، تمهيدًا لحرب الكافرين بعد أن تقضي على معظمهم القنبلة الذرية التي في أيديهم، وفضلاً عن هذا كانوا يعيشون في المدن في جماعات مشتركة في شبه عزلة اجتماعية، على أنهم برغم دعوتهم إلى تأجيل الجهاد إلى ما بعد الهجرة، وبعد قيام الحرب العالمية الثالثة وتدمير الكافرين بعضهم لبعض، فإنهم قاموا باختطاف وقتل الشيخ الذهبي وزير الأوقاف السبق، وكانوا يمارسون أشد أشكال العنف ضد الطلبة المخالفين لهم وخاصة من الناصريين واليساريين.

والحق، أننا لا نستطيع أن نتبين في الخطاب الأيـديولوجي لهذه الجماعة – أو لغيرها من الجماعـات الإسـلامية – أي تجديد للفكر الإسلامي، أو أي اجتهاد خلاق فـي أمـر مـن أموره، بل يكاد يتسم خطابهم بشكل عام بـالجمود والتسـطح والشكلية، بل والسذاجة أحيانًا، إنه رفض انفعالي للواقع علـى أنه بغير شك يعبر عن رفض للتعاسة والدونية والفقر والنسق الغربي البذخي المستفز، وسياسات التبعية والـردة والتسـليم. ولكنه رفض سلبي طوبوي يعبر عن نفسه بالعزلة والاعتزال، بتشكيل المجاميع المتآلفة الضيقة المتعالية أو بـالهجرة عـن المجتمع أو داخل المجتمع نفسه أو بالعنف الفردي، فضلاً عن سيادة روح القلة النخبوية المتعصبة التي تترك روح الجماعـة والشورى والاجتهاد بالرأي. هذه هي الصورة التي يصل إليها الفكر السلفي في أشد نماذجه تعصبًا وتزمتًا.

إنها ليست ظاهرة دينية خالصة إنما تبرز كذلك كردّ فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المترديـة فـي مصر والعالم العربي عامة في مرحلـة السـبعينات التـي لا تزال ممتدة حتى اليوم في أوضاعنا الراهنة، ولكنها كذلك ظاهرة تُغذي في كثير من الحالات من خارجها، لتكريس هذه الأوضاع الراهنة!!.

ولهذا فليس بالقمع الإداري يمكن مواجهة انتشار مثل هذا الفكر السلفي المتعصب المتزمت، وإنما بفتح أبواب الحوار الديمقراطي وبسيادة روح العلم والعقلانية واحترام كرامة الإنسان، وكفالة حقه في المشاركة في صياغة القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في بلاده. على أن الحل الجذري هو النجاح في تحقيق مشروع وطني ديمقراطي تقدمي يخرج بلادنا العربية من تخلفها وتبعيتها وتمزقها القومي...

البحث عن شخصية مصر(*)

في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، كنت أعمل أمينًا لمكتبة قسم الجغرافيا – التابع لكلية الآداب – جامعة القاهرة "فؤاد آنذاك". ورغم سعادتي بالعمل في هذه المكتبة، إلا أني كنت أعيش إلى حد كبير تناقضًا بين دراسات قسم الجغرافيا التي تكاد تقتصر على وصف التضاريس الخارجية للظواهر الأرضية من طبيعية ونباتية وبشرية، وبين استغراق آنذاك في اهتمامات وهموم وأحلام فلسفية. إذ أني كنت متخرجًا في قسم الفلسفة لا في قسم الجغرافيا ولهذا، ما أكثر ما كانت تتحول مكتبة قسم الجغرافيا إلى ساحة للحوار حول قضية المنهج في العلم، فضلاً عن ساحة لأنشطة أدبية وفنية وفكرية عامة. وما كان أكثر فرسان هذه الساحة، لا من أساتذة قسم الجغرافيا وطلبته فحسب، بل من طلبة مختلف أقسام كلية الآداب، وكليات أخرى. على أن الطالب جمال حمدان كان فارس الفرسان في هذه الساحة.

(*) نشر هذا المقال في مجلة الهلال – يناير 1986 تحت عنوان "الدكتور حمدان – العاشق العظيم لمصر وللحقيقة".

استشعرت نبوغه منذ حوارنا الأول. لم يقف الأمر عند سعة اطلاعه، وذكائه وعمق حجته، بل كان شعلة من قلق خلاق، يستوعب ويتمثل وينتقد، ويرتعش بالتساؤلات الغنية، وبإرادة الغوص على الأعماق البعيدة، والتحليق في الآفاق الفسيحة كشفاً لأسرار الأشياء والحياة. ما كان يرضيه أن يكون العلم مجرد وصف خارجي، أو تفسير ظاهري، أو وقوف عند حدود الجزئيات الثابتة الساكنة. كانت النظرة الشاملة التاريخية الحية الديناميكية همه الأكبر حتى بالنسبة للظواهر الطبيعية.. ولقد ظلت في أُذني طويلاً أصداء أحاديثه الحارة، حول البحث عن رؤية منهجية جديدة للجغرافيا.. وعندما غادرت قسم الجغرافيا، ثم غادرت مصر بعد ذلك بسنوات، والتقيت في فرنسا بعالم كبير من علماء الجغرافيا هو "إيف لاكوست" أحسست في أحاديثه، في منهجه في كتاباته، ببقايا هذه الأصداء القديمة لأحاديث جمال حمدان. وإيف لاكوست هو صاحب أهم كتاب بالفرنسية عن ابن خلدون، وصاحب العديد من الكتب الجغرافية التي تعالج مختلف القضايا في العالم، وهو رئيس تحرير مجلة "هيرودوت" وهي مجلة متخصصة في الجغرافيا والجغرافيا

السياسية، لعل اختياره اسم المؤرخ هيرودوت اسمًا للمجلة يعبر عن رؤيته التاريخية الخاصة للجغرافيا. لست أقيم مقارنة أو تماثلاً بين فكر إيف لاكوست ورؤية جمال حمدان المبكرة، وإنما أردت أن أعبر عن مواصلتي الاهتمام بجمال حمدان رغم انقطاع أخباره عني، فضلاً عن التأكيد بأن همه في البحث عن رؤية جغرافية جديدة، كان همًا مشروعًا ورائدًا في الفكر الجغرافي الحديث.

وأخيرًا بدأت أقرأ هذه الرؤية التي كان يحدثني عنها جمال حمدان، فمنذ سنوات بعيدة وهي تتجسد في كتاباته التي أخذت تخرج علينا تباعد في موضوعات متفرقة، لتمهد الطريق لخروج ملحمته الجغرافية الكبرى "شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان".

ولا أعرف بالدقة ماذا كتب عن هذه الملحمة الجغرافية في مصر، أو خارج مصر، ولكني أشعر بضرورة تجديد الحديث باستمرار عن هذا كله، فإنني أريد – على المستوى الشخصي – أن أواصل ما انقطع من حديث وحوار بين جمال حمدان وبيني منذ سنوات بعيدة، وأتطلع بأمل كبير أن يخرج جمال حمدان من عزلته شبه الصوفية إلى الجماهير الغفيرة من قرائه ومحبيه، ومقدري فضله على فكرنا المعاصر.

حقًّا، لقد استطاع جمال حمدان أن يحقق رؤية علمانية حمدانية خاصة للجغرافيا في كتابه هذا بوجه خاص. إن الجغرافيا هي علم الخاص، علم التفرد، علم الواقع الملموس المحسوس الجزئي. ولكن في هذا الخاص الجزئي يكمن العام الكلي، وفي داخل المظهر السكوني لهذا الخاص الجزئي تكمن الحركة. وبدون الربط التكاملي بين الجزئي والكلي، بين الساكن والمتحرك، لا يكون هناك علم حقيقي. وهكذا يرتبط المكان بالزمان، وترتبط الطبيعة بالإنسان، لا جغرافيا بلا تاريخ. إن البيئة الجغرافية خرساء تنطق بلسان الإنسان" والجغرافيا علم حي تاريخي، "ليست آلية واصفة بل هي عضوية هادفة"، "تُحلق بقدر ما تحدق". بهذا المدخل الحمداني المنهجي العام، تبدأ رحلتنا داخل الكتاب.

وكتاب "شخصية مصر" ليس في الحقيقة كتابًا علميًا تقريريًا، بل هو كتاب رغم علميته وبفضل علميته، يوظفه جمال حمدان توظيفًا أيديولوجيًا لخدمة هدف. ليس مجرد هدف معرفي، بل هو هدف سياسي اجتماعي قومي فكري. إنه ليس كتاب معرفة فحسب، بل هو كتاب معركة كذلك. فجمال حمدان لا يكتب لنا كتابًا عن شخصية مصر، وإنما

يقدم بهذا الكتاب سدًا جديدًا لمصر، في مواجهة محاولات شتى لهدم روحها والقضاء على شخصيتها القومية، يقول جمال حمدان في المقدمة "في هذا الوقت الذي تتردى فيه مصر إلى منزلق تاريخي مهلك قوميًّا، ويتقلص حجمها ووزنها النسبي جيوبوليتيكيا بين العرب وينحسر ظلها.. نقول في هذا الوقت تجد مصر نفسها بحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى إعادة النظر والتفكير في كيانها ووجودها ومصيرها بأسره.. من هي.. ما هي.. ماذا تفعل بنفسها.. ثم ماذا بحق السماء يفعل بها. إلام.. وإلى أين" ثم يقول "بالعلم وحده فقط لا الإعلام الأعمى ولا الدعاية الدعية ولا التوجيه القسري المغرض يكون الرد".

وهذا الكتاب ذو الألفين وخمسمائة وخمس وثمانين صفحة هو الرد على محاولات طمس الشخصية المصرية. إنه دفاع عن مصر، واقعًا جغرافيًا وإنسانيًا ومكانيًا وتاريخيًا وقوميًا واجتماعيًا. إنه في الحقيقة ملحمة في حب مصر. فجمال حمدان عاشق عظيم لمصر وعاشق عظيم للحقيقة. ولأن عشقة عظيم فهو عشق يقظ مسئول واع مدرك أمين. يغار وينتقد ويرفض يقترح ويكشف العيوب والمحاذير ويقدم

الحلول. فليس حبه بالحب الأعمى الشوفيني الضيق. ولهـــذا يقول "إن ابن مصر البار الغيور على أمه الكبرى.. هو وحده الذي لمصالحها ينقدها بقوة وبقسوة". وهكذا يقول وهكذا يفعل في كتابه، ولهذا، فهذا الكتاب العلمي جدًا، هو كتاب سياســـي جدًا، وهو كتاب ملتزم جدًا، يعبر عن نموذج رائع للمثقــف العضوي الشجاع الملتزم بهموم أمته، وهو دفاع واع مناضل عن طريق مصـــر المســـتقلة، مصـــر المتقدمـــة، مصـــر الديمقراطية، مصر العربية، على أن هذا كله، لا يتحقق على نحو خطابي عاطفي، وإنما في إطار "نظام فكـــري ونســـق منهجي ومعيار بنيوي يتغيّا الأصالة والخلق والجدة والابتكار أساسًا". ومن هذه العناصر جميعًـــا تتشـــكل بنيـــة الكتـــاب ومنهجه. ولهذا يمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام كبيـــرة: القسم الأول: هو التقويم كتقويم البلدان بمعنى وصفها، والقسم الثاني: هو التقييم؛ أي تحديد القمة، والقسم الثالث: هو التقويم بمعنى التغيير والتصحيح والتعديل.

بالتقويم أو بالتحديد الوصفي يبدأ الكتـــاب جـــزأه الأول: شخصية مصر الطبيعية. ولكن هذا التحديد الوصـــفي نـــراه مستمرًا ممتدًا في بقية أجزاء الكتاب. فـــي الجـــزء الثـــاني

الخاص بشخصية مصر البشرية، وفي الجزء الثالث الخاص بشخصية مصر الاقتصادية، وفي الجــزء الرابــع الخــاص بشخصية مصر الاجتماعية أو خريطة المجتمع المصــري. على أن هذه المرحلة الوصفية ليست مجرد وصف خارجي، بل هو وصف عمقي لو صح التعبير. ليس وصفًا لتضاريس خارجية، بل هــو وصــف للحركــة التاريخيــة للجغرافيــا أو لجغرافية الحركة التاريخية. إنه لا يقف عند جزئيات وإن وقف عندها. فوقوفه عندها إنما يكون لتحديد علاقاتها الأفقية والعمودية؛ أي التداخل بين المكان الممتد والزمان المتحــرك (الزمكان) فالمكان عنده دائمًا متزمن بــزمن؛ أي بالتــاريخ بالبعد الرابع. والعلاقات الجغرافية علاقات وظيفية أبدًا، إنها فعل وتفاعل وحركة، وليست مجرد تواجد. ولهذا فهــو فــي الجزء الطبيعي يتحدث عن تاريخية طبيعة مصر الجغرافيــة المتجانسة كأنما يتحدث عن جسد حبيبته في حركته ونمــوه وفي صراعه وتأبيه ضد أعدائه، من أجل الاحتفــاظ بكيــان متسق وحر. وفي الأجزاء البشرية والاقتصادية والاجتماعية يتحدث عن التجانس الحي بين الطبيعي والإنساني: التجانس المورفولوجي، والتجانس السكاني والعمراني والاقتصــادي

والحضاري والجنسي. فرغم الاختلافات هناك التجانس دائمًا. حقًا، هناك ثنائيات متضادة دائمًا، ولكنها في النهاية عنده – متجانسة متسقة. فبين الموضع جغرافيًا وبشريًا والموقع المحيط بمصر جغرافيًا وبشريًا هناك ثنائية، سرعان ما تصل إلى التجانس.. وما أكثر الثنائيات الأخرى: بين الصحراء والوادي، بين الرمل والطين، بين البر والبحر، بين الماء والسلطة، بين السلطة والشعب، بين الشمال والجنوب، بين الشرق والغرب، بين القرية والمدينة، بين التعرية والإرساب، بين الماء والسياسة، بين العزلة والاحتكاك، بين الثبات والتغير، بين الضرورة والإمكان، بين الاستمرار والانقطاع، بين الانغلاق والانفتاح، بين الاستقرار والعبور، بين العزلة والاتصال، بين الوحدة الإقليمية والوحدة القومية، بين هذه الثنائيات المتضادة جميعًا التي تمتلئ بها تضاريس مصر الجيولوجية والبشرية، ويتكشفها جمال حمدان بتحقق التجانس والتكامل كقانون عام لمصر "المكان – الزمان" لمصر "الجغرافيا – التاريخ". ومع مفهوم التجانس والتكامل هذا – عند جمال حمدان – يرتبط مفهوم آخر هو مفهوم "التدرج". إن "التجانس" عنده هو قانونها الأول و"التدرج" هو قانونها

المكمل، ومن هذين القانونين ينبع "التوسط" كتعبير جغرافي و"الاعتدال" كتعبير بشري هذا التجانس والتدرج والتوسط والاعتدال هو ما يشكل ظاهرة فريدة هي ما تعبر عنه عبقرية مصر، مصر "المكان – الزمان"، "الجغرافيا – التاريخ". إن مصر هي مركز الدائرة، هي ملتقى البحر، هي ملتقى القارات والمتناقضات، وهي حجر الزاوية، وهي خط الاستواء البشرى من حيث خطوط العرض.

وقد يكون من الطريق أن نذكر أن هذا الذي يعتبره جمال حمدان "عبقرية المكان"، سبق أن اعتبره سلامة موسى من قبله "مأساة جغرافية"!.. يقول سلامة موسى "إن مصر نفسها مصادفة سيئة لكل مصري، من حيث إنها مأساة جغرافية؛ إذ تقع في ملتقى القارات الثلاث الكبرى، كما أنها تقع في طريق الملاحة بين آسيا وأفريقيا، ثم فوق ذلك تخلو من الجبال التي تيسر لها الدفاع عنها. ولهذا وقعت في أسر الغزو المتكرر".

والحق أنه لا فرق – في التحليل الأخير – بين رأي سلامة موسى ورأي جمال حمدان رغم هذا الاختلاف المظهري. فعبقرية المكان هي سبب مأساتها عندهما معًا. وسنجد جمال حمدان في القسم التقييمي من دراسته يسعى لتفسير هذه المأساة بعوامل مختلفة أغلبها عوامل خارجية وإن كان لا يغفل العوامل الداخلية، وإن غلب عليها في تفسيره لها الطابع السيكولوجي أو الأيديولوجي أحيانًا (مثل الاهتمام بالموضع وعدم الاهتمام بالموقع، أو أن عقليتنا عقلية برية وليست بحرية، على غير ذلك) وإذا انتقلنا من الرحلة التقويمية الوصفية إلى الرحلة التقييمية؛ أي الحكم والتقدير والتقييم، فإننا نجد أن الرؤية الوصفية السابقة للواقع الجغرافي التاريخي لمصر؛ أي التجانس والتدرج والاعتدال والتوسط، تكاد تكونان منهجًا للحكم والتقييم، فإذا كان الاعتدال والتوسط والتجانس والتكامل هو عبقرية مصر وخصيصتها الجوهرية، فإن ما يسيء إليها ويحط من قدرها هو اختلاف هذا الاعتدال وهذا التوسط.

ولا شك أن القول بالاعتدال والتوسط والتجانس هو حكم قيمي مستخلص من استقراء وصفي، ولكنه في الوقت نفسه هو معيار يتخذ للحكم والتقييم، فما اتفق معه كان صحيحًا وما خرج عليه كان سيئًا. وما أكثر الأمثلة التي سأكتفي ببعضها:

أشرنا من قبل إلى غلبة الموضع على الموقع أحيانًا.. إنه اختلال لهذه الموازنة "ولو اهتمت مصر بالموقع لتغير تاريخها كله". إن سيادة عقلية البر على عقلية البحر هي التي أضعفت من البعد التجاري لمصر.

إن السلطة المركزية المرتبطة بنظام الري، تتعاون في هذا مع المشاركة الجماعية التضامنية الشعبية ولكن.. كان هناك دائمًا طغيان السلطة، والطغيان ليس حكمًا جغرافيًا كما يقال، بل هو حكم بشري منحرف.

(المأساة ليست في ضبط النيل وإنما ضبط الحكم). والأمة هي خضوع الشعب للطغيان، هناك دائمًا مقاومة، ولكنها ليست متصلة ولم تتحقق ثورة شعبية جذرية.

في الاقتصاد هناك ثنائية الانغلاق والانفتاح. والانفتاح هو انزلاق، واختلاف للتوازن والتجانس. "إنه فتح الباب للرأسمالية الفردية الاستعمار، وسيطرة طبقة طفيلية استهلاكية مليونيرة عاتية" "الرأسمال الأجنبي خرج من باب التأميم ودخل من باب الانفتاح" "الانفتاح أعلى مراحل الرأسمالية".

هناك إفراط السكان في مواجهة انخفاض المعيشة.

وهناك زيادة البيروقراطية وانخفاض الكفاءة.

وهناك الجنوح أحيانًا إلى الفرعونية على حساب العروبة... إلخ.... إلخ..

خلاصة هذا كله، أن التجانس والتكامل والتوازن والتدرج والاعتدال هي الصفات الأساسية لمصر، مكانيًا وتاريخيًا وسكانيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وأيديولوجيًا وحضاريًا.

إن الخروج عن هذه المعايير – في رأي جمال حمدان – هو خروج عن حقيقة مصر.

بقى بعد ذلك القسم الثالث في بنية الكتاب وهو آفاق المستقبل، وأسس التقويم والتغيير؛ أي الإجابة على السؤال: إلى أين.. وكيف؟.

نقطة البداية عنده هي الديمقراطية.. فقضية القهر السياسي هي أُسّ وجذر مشكلة الشخصية المصرية ومصدر كل سلبيتها وعيوبها وأمراضها الحادة المزمنة، بالديمقراطية تسير مصر في طريق الشفاء من هذه الأمراض والسلبيات. هذه هي دعوته.

على أن الأمر في تقديره يتطلب حدثًا عظيمًا يرج مصر رجًا، ويخرجها من مأزقها التاريخي الوجودي، ومن دوامة الصغار والهوان والأزمات المتراكبة".. بل لا بد من العنف، العنف الثوري، على أن يكون "عنفًا حميدًا" معتدلاً. فالعنف الثوري عنده "قليل منه يصلح الأمة، كما أن كثيره يضرها، بل من غياب هذا العنف، الثوري" جاءت السلبية الواضحة المخزية في سجل مصر عبر التاريخ".

ويعرج جمال حمدان على الاقتصاد، فيرى أن كلا الانفتاح والانغلاق مطلوب ومفيد؛ فالانفتاح تنمية طبقية برجوازية واستغلال باسم الوطنية، والانغلاق تنمية وطنية لمصلحة القاعدة العريضة من الجماهير. وهو يدعو إلى قدر موزون من الانفتاح والانغلاق، وإلى نوع من المواءمة بين الأيديولوجية والتكنولوجيا في صيغة تجمع بين الانغلاق

الواسع والانفتاح الضيق، أو على حد تعبيره "تجمع بين كثير من الانغلاق الضيق مع قليل من الانفتاح الواسع".

أما من الناحية السياسية فهو يرى أن مطلب الدولة السياسية القائمة على العلم والتكنولوجيا ليس مطلب بقاء فحسب، وليس هدفًا اقتصاديًا أو ماديًا فحسب، بل هو مطلب سياسي كذلك، وهو مفتاح الوحدة العربية. إن الوحدة العربية في تقديره هي الإطار للدولة العصرية، كما أن الدولة العصرية هي مفتاح الوحدة العربية. وهو يؤكد أن لا وحدة للعرب بغير زعامة مصر، ولا زعامة لمصر بغير استرداد فلسطين للعرب، لأنه لا وحدة للعرب بدون استرداد فلسطين.

ولكن ماذا عن التوجه الأيديولوجي والاقتصادي العام لهذه الدولة السياسية الجديدة؟ يقول فلنأخذ من الحضارة الغربية جانبها المادي التكنولوجي، أما العمق الثقافي فهو الثقافة العربية الإسلامية. إنها أصالتنا الثابتة. إن الثقافة عنده هي الثوابت أما الحضارة فهي المتغيرات. فليكن ارتباطًا علميًا تكنولوجيًا على أساس من ثقافتنا العربية الإسلامية. هذه هي دعوته.

وهذه باختصار شديد ومخل، العناصر العامة الأساسية لشخصية مصر كما يراها جمال حمدان، سواء في مستواها الوصفي أو التقييمي.. وهو يعرضها علينا عبر آلاف التفاصيل الدقيقة الطبيعية والبشرية، وخلال عمليات تحليلية وتركيبية على مستوى عال من العقلانية والذكاء، مستخدمًا لغة عربية رصينة خاصة تجمع بين العمق والرنين الشعري، والقدرة الفائقة على صك الصياغات الجديدة.

ومع احترامي وتقديري العميق لهذا البناء المتكامل الشامخ، الذي هو ثمرة جهد خارق، ومعرفة عميقة وأمانة فكرية ووطنية صادقة، فقد تكون لي بعض الملاحظات المنهجية خاصة.

حقًّا، إن جمال حمدان في أكثر من موضع من كتابه يؤكد بأنه ليس هناك حتم جغرافي، وإن كان يؤكد فقط وجود حسم جغرافي، وقد يكون الحسم قريبًا من الحَّتم، ولكن الحسم هو تأكيد للفاعلية الجغرافية، التي يعني إنكارها إنكار السببية العلمية.

كما يؤكد كذلك أن الجغرافيا عامل هام في تفسير الحياة الحضارية المصرية، ولكنها ليست العامل الوحيد بل ليست العامل الأهم. ولهذا فهو يرفض التفسير بالعامل الواحد، فعند حديثه مثلاً عن السكان وتوزيعهم يقول "إن الغطاء البشري غطاء فصله النيل على قد مصر.. "ثم سرعان ما يستدرك قائلاً: "وهذا لا يعني أن النيل هو العامل الوحيد في تفسير توزيع السكان، فهناك عوامل أخرى عديدة، طبيعية وبشرية واقتصادية واجتماعية وحتى تاريخية. ولهذا كذلك فهو يرفض التفسير المناخي، كما يرفض التفسير العنصري العرقي له، بل يتبنى بشكل صريح في بعض الأحيان الجدل الهيجلي في التحول من التقرير إلى النقيض، فإلى التركيب على حد تعبيره، وهو يتحرك دائمًا في دراسته للظواهر من التحليل التفصيلي لها إلى التركيب النظري العام.

هذه بالفعل بعض السمات البارزة في منهج دراسته العملية في هذا الكتاب. إلا أن في بعض تطبيقاته وتنظيراته العامة ما يثير بعض التساؤلات والملاحظات النقدية:

فهو وإن لم يقل بالحتم الجغرافي، فإنه كاد أن يجعل العوامل الجغرافية الطبيعية في مستوى العوامل الجغرافية البشرية والاجتماعية من حيث الفاعلية، مما أفضى به إلى هذه الأحكام العامة المجردة الإطلاقية بالتجانس والتكامل والتناسب والوسط والاعتدال سواء في المستوى الطبيعي أو المستوى البشري بغير تمييز بينهما أو تمايز، وإن جنح أحيانًا إلى الجانب الطبيعي الخالص؛ مما يرجح رؤية مادية ميكانيكية إلى بعض الظواهر.

وتأسيسًا على هذه الملاحظة الأولى، فإن عملية التفسير السببي أو العلمي عنده تكاد تكون عملية عواملية؛ أي تضع مختلف العوامل على مستوى واحد من الأهمية في بعض الأحيان؛ مما يحول التفسير إلى مجرد وصف، لأنه بهذا لا يقدم تحديدًا للعامل الحاسم في الحركة، وخاصة في المجال الاجتماعي والسياسي.

وتأسيسًا على ذلك، تبرز سمات التجانس والتكامل والوسطية والتوازن والاعتدال إلى آخر ذلك كعملية ناجمة عن متوسط حسابي، أو متوسط عوامل متداخلة، ولا يبرز أي شكل من أشكال الصراع الجانب الاجتماعي والبشري

خاصة. ولهذا تفتقد الرؤية الطبقية في التضاريس الاجتماعية، بل تصبح المعادلة الهيجلية عملية انتقال بندولي بغير صراع من حالة إلى حالة أخرى "مختلفة" ثم إلى حالة ثالثة "متوازنة".

ولهذا فإنه برغم الطابع التاريخي العام للمنهج، يكاد يسود الثبات في الرؤية العامة، ويكاد التاريخ البشري يصبح مجرد تدفق زمني، لا حركة تاريخية اجتماعية صراعية.. "فالاستمرارية" تكاد تصبح استمرارية خطية، طولية، و"الانقطاع" يكاد يفسر في أغلب الأحيان بعامل خارجي، كما تفسر بعض الظواهر تفسيرًا دوريًا على الطريقة الخلدونية، وخاصة في مسألة السلطة.

ولهذا كله، قد تسود في الكتاب بعض الأحكام المثالية التوفيقية مثل:

١- أنه ينفي عن القرية المصرية الصراع الدامي الذي عرفته القرية الأوروبية بين الإنسان والإنسان، ويقول بأن الحكومة المركزية والمجتمع التعاوني هما الظاهرتان الحتميتان في كيان مصر الفيضية.. ويستخلص من هذا بأنه إذا كانت البيئة الفيضية

تحتم قيام حكم قوي وتنظيم سياسي مؤثر، فما معنى هذا؟ معناه ببساطة - كما يقول - "بأن النظام النهري وأيكولوجية النيل تؤهل بطبعها وتلقائيًا لعنصر كامن أصيل، وبعيد المدى من الاشتراكية التعاونية بالدقة".

٢- وتأكيدًا لنفس هذا المفهوم السابق يميز بين الثورة المصرية والثورة الفرنسية والثورة السوفييتية مستعينًا بالقاعدة الهيجلية بحسب تعامله معها فيقول: "إذا كانت الثورة الفرنسية هي التقرير والشيوعية هي النقيض، فإن الثورة المصرية بحق هي التركيب الذي يجمع بين محاسن كل منهما دون أضداد أي منهما. وهي لا تعرف التطرف بل تقف في الوسط. ومن هنا يبرز مفهومه عن "العنف الحميد" الخالي من أي دلالة اجتماعية.

٣- وينعكس هذا المفهوم كذلك في موقفه من القوى الدولية الكبرى، فهي جميعًا تكاد أن تكون على مستوى واحد من حيث استعماريتها، يقول في نص من نصوصه "انتقلنا من قطب الاستعمار القديم

المباشرة، والتبعية الكاملة إلى قطب الاستعمار الأيديولوجي والصداقة الزائلة، ثم إلى قطب الاستعمار الجديد والصداقة الزائفة.. تخلصنا من التبعية لأوربا خلال روسيا، ومن التبعية الروسية خلال أمريكا، ولذلك عدنا إلى الغرب".

٤- ولقد سبق أن أشرنا إلى قوله بالوسطية بين الانفتاح والانغلاق، وبالتوفيقية بين تكنولوجية الحضارة الغربية. (وما أعتقد أنه يقصد بهذه التنمية الرأسمالية فقد نفي إمكانيتها) وبين الأيديولوجية العربية الإسلامية. والواقع أن هذه الوسطية والتوفيقية تكاد لا تشكل مركبًا جديدًا من طرفين، بل هي تركيب وسطي يجمع بين هذين الطرفين.

٥- على أن منهجه يتحرك دائمًا بين ثنائيات سعيًا وراء زواج سعيد بينهما؛ أي وسط عادل متزن متعادل بين طرفيها. ولا يقف هذا الأمر على المفاهيم، بل يمتد إلى الجانب الأسلوبي من لغته وتعابيره البلاغية الجميلة مثل "التهويل والتهوين" و"التهليل والتضليل" و"التمجيد والتنديد" و"الانبهار والانهيار"

و"التقوقع والتميع" و"الأصيل والــدخيل" و"التقاليــد والتقليد" و"النافورة والبالوعة" و"التمالك والتهالــك" إلى غير ذلك، بــين هــذه الثنائيــات المفهوميــة والبلاغية؛ يصوغ جمال حمدان فلسفته التوازنيــة التجانسية والتوفيقية التي قد لا تفضي – رغم نواياه التغييرية التثويرية – إلا إلى رؤية قومية إصلاحية متقدمة.

هذه بعض ملاحظات منهجية، لا تقلل بحال من ضــخامة وشموخ هذا العمل العظيم الذي قام به جمال حمدان. وهــي تعبير عن نفس الصراحة والأمانة العقلية التي يتوخاها فــي كتاباته. كما هي تعبير عن الاحترام العميق لعمله العلمــي، فعلمية العمل وجديته تقاس بمدى ما يثيره لدى قارئــه مــن أفكار وإشكاليات، وهي فوق هذا وذاك امتداد لحوار قديم منذ سنوات بعيدة تزيد على الثلاثين، أرجــو أن نعــاوده معًــا مساهمة منا في تنشيط الحوار العلمي والفكري في بلادنا.

على أني أقول في النهاية، لعل بعض هـذه الملاحظـات النقدية التي أوجهها لكتاب جمال حمدان أن تكون نتيجة لمـا حاوله جمال حمدان من تقية – على طريقة أهل الشيعة – في عرض أفكاره، حرصًا على ضمان نشر كتابه.. أقول هـذا مستندًا إلى أمرين:

الأمر الأول : هو أن في الكتاب مـا يـرد علـى هـذه الملاحظات النقدية الذي لا أشك في أن جمال حمدان كان واعيًا بها.

الأمر الثاني : هو هذا النص الذي جاء في مقدمة الفصـل الأخير من الجزء الرابع من الكتـاب، وهـو الفصل الخاص بالعلاقة بين مصر والعـرب. وهو نص طويل أكتفي بأن اجتزئ منه هـذه الفقرة تحت عنوان "توضيح لا بد منه للقارئ) تقول الفقرة "إلى أن يزول " وجه مصر القبيح" نهائيًا وكذلك وجه العـرب الكـالح القمـيء المتنطع أيضًا، فإن من الواضح تمامًـا فـي الوقت الحالي الرديء الساقط استحالة كتابـة هذا الباب كما ينبغي، وكما كان في خطة هذا

العمل الكبير. ليس هـذا – ليثـق القـارئ –
حرصًا على سلامتنا أو حتى على أمننا، ولكن
فقط حرصًا على سلامة وصول هذا الكتـاب
إليه.. وكلٌّ لبيبٍ بالإشارةِ يَفهمُ".

أليس من حقنا إذن أن نقول لعل فـي بعـض صـفحات
الكتاب الأخرى، وبعض فصوله وأحكامه، بعض التحفظـات
أو الأفكار التي لم يعبر عنها جمال حمدان، كما كان يجب أن
يعبر؟!

أيا ما كان الأمر، فتحية للدكتور جمال حمدان، المثقـف
الملتزم، والعالم الجاد، والمفكر الجسور والوطني المتفاني في
حب وطنه وأمته.. وتحية لعمله العظيم الذي يعد بحق إضافة
خصبة إلى تراثنا الجغرافي والعلمي وإلى ثقافتنـا القوميـة
عامة.

(١)

هذه التوفيقية
في حركة التحرر العربية(*)

قال لي صاحبي: كثيرة هي المفاهيم المتخلفة السائدة في حياتنا وممارساتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية عامة، والتي تقف سدودًا وعقبات في وجه تحررنا الوطني وتقدمنا الاجتماعي ووحدتنا القومية الديمقراطية. نعم، هذا حق ولكن.. دعني أسألك: ما الذي تراه بين هذه المفاهيم أشد تأثيرًا وخطرًا في تكريس ما تعانيه اليوم حركة التحرر الوطني العربية من تردد وتخاذل ونكوص؟ أنا أعرف أنك ستقول إن محنتنا تكمن في نظم الحكم السائدة، وفي طبيعة مصالحها الاقتصادية والطبقية التي تتحكم في توجهاتها السياسية. حسنًا، أوافقك. ولكني لست أسأل عن هذا. وإنما أسأل عن أبرز المفاهيم التي تحقق بها هذا النظم ولم يمهلني

(*) جريدة القبس الكويتية: 24/2/1985.

صاحبي كي أجيب، وإنما سارع إلى الإجابة عني قـائلاً: لا شك إنه الجمود الفكري والتعصب واللاعقلانية. أليس كذلك؟

وقلت لصاحبي: عذرًا إني خيبت ظنك واختلفت معك فيما تقول. حقًا يا صـاحبي مـا أخطـر التعصـب والجمـود واللاعقلانية في حياة الأمم عامة وفي حياتنا العربية خاصة. ولكني ما أعتقد أنها أخطر ما تعانيه من عقبات فـي تنميـة وتجديد حياتنا. بل دعني أؤكد لك إنه قـد يكـون التعصـب والجمود والسلفية في بعض لحظات وحالات مـن التـاريخ، دافعًا ومُحرضًا إلى أفعال خارقة، ومنجزات باهرة!

وقاطعني صاحبي مستنكرًا: تدافع عن التعصب والجمود والسلفية؟!

قلت لصاحبي: لا.. لست أنا الذي يدافع عن مثـل هـذه المفاهيم! وإنما هو درس التاريخ الموضوعي الذي نسـتقرئه في المنطلقات الأولى لكثير من الحركات التاريخية الكبـرى. حقًا، إن التعصب والجمود يؤديان في النهاية إلى انتكاسـات لهذه الحركات. على أني ما أريد أن أجادلك في هذا الأمـر، وإنما أردت أن أقول لك إن هذه المفاهيم ليست هي أخطر ما تعاني منه حركة التحرر الـوطني العربيـة. إنهـا مفـاهيم

تستخدمها الأنظمة العربية وتوظفها كأدوات وهراوات فكرية وعملية لضرب خصومها من دعاة التحرر والتقدم والديمقراطية. بل إن هذه الأنظمة غالبًا ما تشجعها وتروج لها في الحدود التي لا تتعارض مع سلطاتها ومصالحها. ولكن ما أكثر ما تصطدم بها عندما يتجاوز أصحابها هذه الحدود. على أن هذه المفاهيم ليست من اصطناع هذه الأنظمة، ولا تشكل أيديولوجيتها الرسمية المعلنة في أغلب الأحيان، كما أنها ليست أسبابًا لما نعانيه من أوضاع التردي والتخاذل والنكوص في مختلف مجالات حياتنا السياسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. بل لعلها أن تكون إفرازات ونتائج وردود فعل لهذه الأوضاع، وإن تكن رغم هذا تعمل بشكل مباشر أو غير مباشر على تكريس هذه الأوضاع نفسها إنها بغير شك عزاء وهمي للمحن التي تعانيها، وغذاء للوعي الزائف السائد، ليست أنكر هذا.

ولكني – مرة أخرى – أقول لك إنني لا أراها يا صاحبي، أخطر ما في حياتنا العربية الراهنة من مفاهيم متخلفة.

وقال صاحبي وقد نفد صبره: قل لي إذن، ما هو أخطر على حياتنا من هذا الجمود والتعصب؟ هل هناك ما هو أخطر من التوقف عن الفعل، وعن التفاعل مع الجديد، وعن صناعة المستقبل؟!

قلت لصاحبي : من قال لك يا صاحبي إنه من الممكن للفعل الإنساني أن يتوقف وللحياة أن تجمد، وأن تتعامى عن المستقبل حتى في إطار هذه المفاهيم الجامدة المتعصبة!؟ إنها بغير شك تحمل رؤى محددة – قد تكون قومية مثالية أو دينية سلفية – لصياغة الحاضر والمستقبل. على أنها لا تحمل برنامجًا له من الموضوعية والشمول ما يتيح لها التحقق.

إنها تحمل من شحنات الحلم والرفض، أكثر ما تحمل من قدرات التجديد والبناء. ولست مع ذلك أقل أو أهون من خطرها، وإن كنت أرى أن الخطر الأكبر في حياتنا يكمن في مفاهيم أخرى سائدة تزعم لنفسها حماية الحرية، وهي تكرس استعبادنا، وتزعم لنفسها الحرص على الاستقلال وهي تعمق تبعيتنا، وتزعم لنفسها وراثة التراث والحفاظ على الأصالة،

وهي تمسخ كل تراث، وتمرغ بـالعجز والاسـتحذاء كـل أصالة، إنها تلك المفاهيم الملتبسة، المراوغة، وتلك الأضاليل والفخاخ الفكرية التي تسلم رقابنا وكرامتنا ومصالحنا لأعدى أعدائنا، وهي تتغنى باسم الله وباسم الانفتاح وباسم الإبـداع الذاتي وباسم الخصوصية الحضارية! هل تذكر يا صـاحبي قول الشاعر:

وذبحتنا حبًا كما ذُبحت على اسم الله شاه.

نحن باسم الله نذبح، وباسم الحب نذبح وباسـم الأصـالة نذبح، وباسم الانفتاح نذبح، ونذبح مصالحنا الوطنية وقيمنـا الاجتماعية، ومبادئنا القومية لمصلحة الذين يتحكمـون فـي رقابنا ويسلموننا لأعدى أعدائنا!!

وصاح صاحبي مغوثًا : يا إلهي.. أتدين مفـاهيم الأصـالة والخصوصية والذاتية والحضارة والإيمـان، وتعدها مسئولة عن تكريس تخلفنا وتبعيتنا؟!.

وقلت لصاحبي: لا يا صاحبي.. لا، إنما قصـدت أن هـذه المفاهيم النبيلة تُمتطى وصولاً إلى ما يناقضها تمامًا.

وقال صاحبي : هذه مسألة ممارسة تخطئ أو تصيب ولكن لا خلاف على المبادئ التي تتضمنها هذه المفاهيم..

وقلت لصاحبى : بل هي مفهوم مبيت وسائد يتحكم ويوجه مختلف هذه الممارسات والمفاهيم في حياتنا..

وقال صاحبي: لم أفهم.. أي مفهوم تقصد؟.

وقلت لصاحبي: إنه مفهوم يعدّه أغلب مفكرينا وكتابنا جوهر حقيقتنا التاريخية وجوهر ذاتيتنا وأصالتنا، وخلاصة تراثنا وفلسفتنا الخاصة، وسبيلنا الأوحد لتمايزنا الإبداعي الحضاري. إنه مفهوم التوفيقية، مفهوم الثنائية والازدواج، الذي يعشش في كل ممارستنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إنه الرؤية الملتبسة المزدوجة التي تخفي بالتباسها وازدواجها دورها الفعال في تكريس تحالفنا وتبعيتنا. إنه قناع الحكمة المتزنة والوسطية السعيدة والاتزان الوقور والتعادلية الرزينة بين طرفين. على أنه مجرد قناع ما أكثر ما

يشف ويكشف عما وراءه من تورط وتواطؤ دائمين لمصلحة طرف، وعلى حساب الطرف الآخر، أو على حساب الطرفين معًا، ولمصلحة طرف ثالث لا يتم التصريح الجهير به في أغلب الأحيان!.

وصاح صاحبي مغوثًا مرة أخرى: أراك يا صاحبي تتهم وتدين كل فكرنا القديم والحديث على السواء. أليست التوفيقية هي بنية فكرنا العربي الإسلامي كله؟!.

وقلت لصاحبي: هذا هو الوهم الأكبر، الذي يقول به أغلب مُفكرينا وكُتابنا هكذا يقول د. زكي نجيب محمود في تحديده لملامح فلسفة أصيلة لفكرنا العربي.. وهكذا يذهب توفيق الحكيم في بحثه عن فلسفة تعادلية شاملة: وهكذا آمن علال الفاسي في فلسفته التعادلية ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والفكرية التي أصبحت خطًا أيديولوجيًا لحزب الاستقلال في المغرب، وإلى هنا ينتهي د. عبد الحميد إبراهيم في

استقرائه لمختلف تعابيرنا العربية الفكرية والفقهية والأدبية في كتابه "الوسطية العربية". وإلى هذا يذهب كذلك د. محمد عمارة في دعوته الوسطية، وهذا ما تستطيع أن تستخلصه ضمنًا في كثير من الكتابات الفكرية والأدبية عند. محمد كامل حسين في تفسيره البيولوجي للتاريخ، وعند د. يوسف مراد في فلسفته النفسية التكاملية، وفي ثنائية القيم عند نجيب محفوظ ومحمود المسعدي، وفي توازنية العلاقة بين الروح والجسد، وبين النقل والعقل في التصور الإسلامي عند حسن البنا وسيد قطب. كما نستطيع أن نتبين هذه التوازنية والوسطية والتوفيقية في مختلف الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لا في النظم العربية الرجعية والمحافظة فحسب، بل في النظم ذات التوجه القومي التقدمي كذلك مثل النظام البعثي والناصري والليبي والجزائري، ودعاة الطريق

الثالث عامة. ما أريد أن أغوص في تفاصيل سبق أن عرضت جانبًا منها في بحث قديم في نشرته في مجلة لابانسيه الفرنسية في عدد نوفمبر ١٩٨٢، وحسبي أن أكتفي بالإشارة إلى كتاب د. محمد جابر الأنصاري "تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ – ١٩٧٠ " الذي صدر عن سلسلة عالم الفكر الكويتية عام ١٩٨٠. فقد عرض لهذا المفهوم السائد في فكرنا المعاصر بين ١٩٣٠ – ١٩٧٠ عرضًا تاريخيًا تحليليًا قيمًا، يستوعب كثيرًا من التفاصيل والدقائق بروح موضوعية جادة. إلا أن الدكتور الأنصاري انتهى في كتابه إلى القول بأن "الطبيعة العربية الإسلامية مرتبطة بالروح التوفيقية" وأن "الشرق العربي" الأوسط "ليس جغرافيًا فقط، وإنما على الأرجح فكريًا وحضاريًا.." (المرجع المذكور صفحة ٢٢٧). وهذا ما اختلف فيه معه، ومع غيره من المفكرين والكُتاب الذي يذهبون

مذهبه أو يذهب هو مذهبهم في تعميم الظاهرة التوفيقية، وجعلها طبيعة للفكر العربـــي. وإن كان الدكتور الأنصاري والحق يقال يعـــرض في كتابه هذا لسمات، وتيارات أخـــرى فـــي الفكر العربي غير التوفيقية، كما يتحفظ بتعبير "على الأرجح" في وصفه للوســطية الفكريـــة والحضارية للشرق العربي.

وقال صاحبي : لقد ذكرت فـــي كلامـــك أغلـــب الـــرءوس المفكرة الكبيرة في ثقافتنا المعاصـــرة، فلـــو أضفنا إليهم أعلام فكرنا العربـــي الإســـلامي القديم الذي تتسم كتابـــاتهم وأراؤهـــم بســـمة التوفيقية كذلك ألا يتيح لنا هـــذا القـــول بـــأن التوفيقية هي بالفعل بنية الفكر العربي قـــديمًا وحديثًا؟!.

قلت لصاحبي : لا.. يا صاحبي فليس هناك أولاً ما نســـميه في الفكر بالطبيعة الثابتة. ولعلي في حـــديث سابق أخذت على الدكتور الجابري أنه يقـــول بالبنية القياسية كبنية أساسية للفكـــر العربـــي

عامة. هذه رؤية غير علمية تفصل الفكر عن واقعه الاجتماعي وسياقه التاريخي. إن التوفيقية سمة بارزة سائدة من سمات فكرنا العربي قديمًا وحديثًا. ولكنها لا تشكل كما يقال طبيعة هذا الفكر على إطلاقه، فليس هناك طبيعة ثابتة لهذا الفكر، وليس هذا الفكر على إطلاقه أبدًا.. وإنما تختلف وتتعدد وتتصارع في داخله مفاهيم شتى، وإن كانت السيادة في كثير من الأحيان، وفي كثير من التيارات المفهوم التوفيقية وهو مفهوم مرتبط بوقائع وملابسات وشروط اجتماعية وتاريخية، وليس صفقة أو سمة للفكر العربي في ذاته وعلى إطلاقه. على أن هذه الصفة أو السمة التوفيقية نفسها تختلف وتتنوع دلالتها باختلاف وتنوع الأوضاع والمواقف والمُلابسات السياسية والاجتماعية. إن التوفيقية كتعريف أولى علاقة بين طرفين. ولهذا تختلف هذه العلاقة لأنها علاقة مختلفة

دائمًا، رغم كلمة "التوفيقية" المعبرة عن هذه العلاقة. ويقع الاختلاف – كما أشرت من قبل – لمصلحة طرف وعلى حساب طرف آخر، أو على حساب الطرفين معًا، ولمصلحة طرف ثالث غير مصرح به. ولهذا تختلف وتتنوع مستويات التوفيقية ودلالتها كما ذكرت لك منذ قليل.

وقال صاحبي : معنى هذا أن التوفيقية ليست توفيقًا بين طرفين؛ أي ليست توفيقية ما دامت تعبر عن مصلحة طرف دون طرف أو دون أطراف؟!

وقلت لصاحبي: هذا بالدقة ما أريد أن أقول، لنأخذ نموذجًا من تراثنا القديم. الموقف التوفيقي لدى الأشاعرة مثلاً، إنك تعرف بالطبع الخلاف الفكري نشأ حول الفعل الإنساني، هل هو صادر عن الإرادة الحرة للإنسان كما كان يقول المعتزلة أو عن إرادة الله ومشيئته على نحو مباشر، كما كان يقول المجبرة؟ ولهذا حاول الأشاعرة أن يقدموا حلاً توفيقيًا بين

الأمرين، فقالوا بنظرية الكسب. "فأفعال العباد – كما يقول حجة الإسلام الغزالي في كتابه "روضة الطالبين وعمدة السالكين" – مضافة إلى الله خلقًا وإيجادًا، وإلى العبد كسبًا، ليُثاب على الطاعة، ويُعاقب على المعصية. فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قَبْلَهُ. فحينما يُباشر العمل يخلق الله تعالى اقتدار عند مباشرته فيسمى كسبًا "أي أن الإنسان لا يفعل بقدرته هو، وإنما بكسب يهبه الله له ليجعله قادرًا على الفعل. لأن الفعل عند الأشاعرة لله وحده، ولا فعل لغير الله. هذا هو الموقف التوفيقي الذي تبناه الأشاعرة بين القول بالإرادة الإنسانية الفاعلية الحرة، والقول بنفي هذه الإرادة عن الإنسان ورد كل فعل إلى الله تعالى. ولكننا إذا تأملنا هذه التوفيقية الأشعرية لوجدناها في النهاية نفيًا للإرادة الحرة للإنسان! ففعله يتحقق بما أكسبه الله من قُدْرة على الفعل، إنها إذن توفيقية ظاهرية،

ككل توفيقية وهي في حقيقتها جبرية كاملة.
ويتضح انتفاء هذه التوفيقية في الفصل الذي عقده الغزالي للسببية في كتابه "تهافت الفلاسفة" ففي المسألة السابعة عشرة من مسائل التهافت العشرين يقول الغزالي بأنه لا فعل لمادة في مادة، وإنما نحن نعتقد بهذه الفاعلية بتأثير العادة لا أكثر. والحقيقة أنه مجرد اقتران بين مادة وأخرى. وعند اقترانهما يحدث الفعل بينها بإرادة الله وفعله. فعندما أُقرب قطعة قطن من النار فتحترق، فهي لا تحترق بسبب ملامستها النار، وإنما عند ملامستها النار؛ أي النار ليست سبب الاحتراق، فالسبب الأول لكل شيء هو الله.

ولهذا كذلك رأينا هذه التوفيقية تختفي عند الباقلاني وهو من كبار منظري الأشاعرة في كتابه "التمهيد" في تفسيره لأسباب غلاء الأسعار ورخصها. ونقرأ قوله " فإن قالوا: فخبرونا عن الأسعار غلائها ورخصها، من قبل من هو؟ قيل لهم: من قِبل الله تعالى: الذي خلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره)، (التمهيد المكتبة الشرقية – بيروت صفحة ٣٣٠).

أردت أن أقول بأن التوفيقية في الحقيقة، كل توفيقية، في التحليل الأخير ليست توفيقًا بين طرفين أو بين أطراف، وإنما هي تغليب لطرف، وترجيح له. على حساب الطرف أو الأطراف الأخرى، وإخفاء هذا التغليب والترجيح خلف قناع توفيقي ظاهري.

وصاح صاحبي مغوثًا للمرة الثالثة: حسبك يا صاحبي حسبك. إنك بهذا تدين كل توفيق، تتهم كل اتفاق، تستعبد كل حر وسطي لخلاف أو اختلاف، بل لعلك بهذا ترفض كل تعاقد، كل تحالف، كل مصالحة؟! ماذا تكون عليه حياتنا الإنسانية لو أخذنا بتفسيرك هذا يا صاحبي؟ هل هناك حياة إنسانية ممكنة بغير هذا اللقاء في منتصف الطريق بين متنازعين؟ بغير هذا التوفيق بين متخاصمين؟ بغير حل وسط بين مشكلتين عصيّتين؟ هل تتمّ كل هذه الأمور بالضرورة يا صاحبي لمصلحة طرف وعلى حساب طرف؟! لماذا لا تتساوى وتتكافأ مصلحة الطرفين، بل الأطراف في مثل هذه العلاقات؟ أهذه هي التوفيقية التي ترفضها وتدينها؟ أليست هي ضرورة من ضرورات العلاقات الإنسانية في هذا العالم المعقد الذي نعيش فيه حتى ولو تمت على حساب طرف من الأطراف إذا كان هنا تحقيقًا لمصلحة أكبر؟!

وقلت لصاحبي: أنا معك تمامًا في كل ما تقول: ولكنك تخلط يا صاحبي بين أمرين، تخلط بين التوفيقية والتوفيق، وهو خلط تتستر به التوفيقية لإخفاء حقيقتها وخاصة في خيرتنا العربية.

وقال صاحبي متعجبًا : ما الفرق بينهما؟.

وقلت لصاحبي: فرق كبير يا صاحبي أرجو أن يكون موضوع حديثنا المقبل.

حركة التحرر العربية بين التوفيق والتوفيقية(*)

قُلت لصاحبي مستأنفًا الحديث الذي انقطع بيننا حول التوفيق والتوفيقية: إن الخلط بين التوفيق والتوفيقية يا صاحبي هو محاولة لإخفاء حقيقة التوفيقية ذاتها، تمامًا كالخلط بين الإصلاح والإصلاحية.

وقال صاحبي : لست أفهمك! في رأيي أن التوفيقية هي فلسفة ممارسة التوفيق واكتشاف الحلول الوسطى بين المشاكل المختلفة عليها، كما أن الإصلاحية هي فلسفة ممارسة الإصلاح في شئون حياتنا التي تحتاج إلى إصلاح. لست أرى اختلافًا أو تمايزًا بينهما، إنهما تعبيران عن حقيقة واحدة تكاد تشكل محورًا أساسيًا من محاور حياتنا، بل ضرورة من ضرورات هذه الحياة. أليس كذلك؟!.

(*) جريدة القبس: 3/1985.

وقُلت لصاحبي: لا.. يا صاحبي، فهذا بالدقة هو ما أريد أن أوضح لك زيفه! إن مصدر الزيف هو استخدام مدلول لفظ آخر يماثله مظهريًّا، إن هذا هو ما يمكن أن نسميه بالإزاحة الأيديولوجية أو الإسقاط الأيديولوجي، خُذ مثلاً كلمة حرية، لعلنا لا نختلف في معناها المباشر البسيط على الأقل، فهي تعني تخلص الإنسان من القيود التي تعوق فعله وتعبيره ونموه الإنساني الذاتي والاجتماعي، المعنوي والمادي.

أليس كذلك؟ ولكن.. ألست معي أن كلمة الحرية هذه عندما تستخدم في عبارة "العالم الحر" مثلاً تصبح غطاء أيديولوجيًا لنظام اجتماعي دولي يقوم في مظهره على الحرية الاقتصادية، ولكنه في جوهره يتسم بالاحتكار والاستغلال والسيطرة والعدوانية وانتهاك حرية الناس أفرادًا وشعوبًا! خذ كلمة أخرى قد أصبحت لها أهمية كبرى في حياتنا هذه الأيام هي كلمة الانفتاح، هذه الكلمة ذات الإيحاءات الطيبة من "فتح" و"يفتح" و"مفتاح" إلى غير ذلك! ألا تستخدم هذه الكلمة

الطيبة الآن استخدامًا شريرًا لتغطية أبشع، وأخس ظواهر التبعية للرأسمالية والإمبريالية العالمية؟! أذكر أنني في أواخر عهد الرئيس عبد الناصر كتبت مقالاً انتقد فيه تبني مصطلح "المجتمع المفتوح" وأشير إلى دلالة هذا المصطلح عند مفكر مثل "بوبر" بما يتناقض وطبيعة فلسفتنا الاجتماعية والاقتصادية آنذاك! وأذكر أن الرئيس عبد الناصر رد على ذلك المقال دون الإشارة إليه في بعض خطبه قائلاً بأنه يقصد "المجتمع الثوري المفتوح".

ومات عبد الناصر، وسقطت كلمة "الثوري" وبقيت كلمة المفتوح ومشتقاتها؛ لتعبر عما هو نقيض للثورة متخفية وراء الطيبة الظاهرية للكلمة!

وقال صاحبي : تريد أن تقول إن التوفيقية هي نقيض للتوفيق؟!.

وقُلت لصاحبي: ليس تمامًا.. دعنا نبدأ الحديث من البداية. أنا معك تمامًا يا صاحبي في أن التوفيق هو جزء من نسيج حياتنا، فنحن نمارسه في حل كثير من قضايانا ومشاكلنا الشخصية والاجتماعية والإنسانية عامة، سواء لتصفية نزاع، أو لبناء

علاقة، أو لإقامة تحالف أو إزجاء تجـــارة أو عقد اتفاق أو معاهدة إلى غير ذلك من ملايين العمليات الصغيرة، والكبيرة التي تشكل بالفعل نسيج عقد اتفاق، أو معاهدة إلى غير ذلك من ملايين العمليات الصـــغيرة والكبيـــرة، التـــي تشكل بالفعل نسيج حياتنا اليومية. وقد يكـــون في هذه العمليات ما يتسم في كثير من الأحيان بالمســـــــــــــــــــــــــــــاومة أو المهادنة أو التصالح، بل التنـــازل كثيـــرًا، وهو في العادة تنازل إرادي اتفاقي من طرف لمصلحة طرف آخر، حرصًا على مصـــلحة أكبر للطرفين أو للطرف الذي تنازل، دون أن يمس هذا الكيان المبدئي لأي من الطـــرفين. على أن هذه العمليات جميعًا تتم دائمًـــا وفقًـــا لعلاقات القوى بين الطـــرفين المتصـــالحين، وبحسب الأهداف المبتغاة التي يســـعى كـــل طرف من الطرفين إلى تحقيقها، ومـــا أكثـــر الأمثلة على ذلك في التاريخ السياسي والحياة

الاجتماعية والشخصية التي تستطيع أن نتبينها وأن نعددها. على أن هذا لا يعنينا الآن. وإنما الذي يعنينا حقًا، فهو أن نحدد دلالة وحقيقة هذه العمليات. إنها ليست تعليقًا لحكم، أو لموقف أو لرأي بين الطرفين، ليست موقفًا مزدوجًا يعبر عن ثنائية قائمة متصلة، ليست توازنًا بين رؤيتين مختلفتين داخل إطار واحد ساكن وثابت، إنما هي اختيار يحسم نزاعًا واختلافًا بين طرفين تحقيقًا لمصلحة أكبر، وينتقل بالنزاع والخلاف إلى مستوى جديد.

وقال صاحبي : وفيما تختلف التوفيقية عن هذا؟ إنها في تقديري البلورة والخلاصة الفلسفية لهذا الذي تقوله وتعترف به.

قُلت لصاحبي : لا.. يا صاحبي. بل إنها عكس ما أقول، فالتوفيقية أيديولوجية تغذي وتكرس روح الازدواج والثنائية.. وعدم الحسم. إن التوفيق اختيار وفعل حاسم يتعلق بأمر جزئي، أو بإشكال محدد. أما التوفيقية فهي زعم بإمكانية

الجمع المتوازن بين طرفين مختلفين، إمكانية إبقائهما متجاورين متوازيين.

وقال صاحبي : أي إنها خالية من الاختيار والفعل الحاسم.

قُلت لصاحبي : بل إنها اختيار وفعل حاسم كذلك، ولكن لمصلحة واحدة دائمًا أو في أغلب الأحيان.

وقال صاحبي : لم أعد أفهم شيئًا؟ قُل لي بربك، إذا كانت التوفيقية اختيار وفعلاً حاسمًا كذلك، فما الفارق بينها كموقف وبين التوفيق؟!

قلت لصاحبي : الفارق هو أن التوفيق يختار ويحسم بشكل واضح فكريًا وعمليًا على حين أن التوفيقية أيديولوجية تُخفى بظاهر التوفيق بين طرفين حقيقة الانحياز الدائم نحو طرف منهما. لعلي أشرت في حديثنا السابق إلى نظرية الكسب عند الأشاعرة. ألست ترى أنها رغم توفيقيتها الظاهرة هي انحياز كامل لطرف دون طرف؟!

قال صاحبي : دعنا نهبط من سماوات التجريد إلـــى أرض التحديد.. ولتختر موقفًا سياسيًا عمليًا، كمثـــال توضيحي. عدم الانحياز مثلاً": هل يمثل عدم الانحياز سياسة توفيقية أم يمثل توفيقًـــا بـــين مصالح مختلفة؟.

قلت لصاحبي : فلنتفهم أولاً عدم الانحياز من حيث المبـــدأ. ما هو عدم الانحياز؟ في تقديري أنه لا يعني موقفًا وسطيًا أو توفيقيًا، بين التخلف والتقـــدم، فليس هو بموقف التفرج السلبي في ســـاحات الصراع الدولي. حقًا، إنه موقف ضد التكتلات العسكرية عامة، لا يشارك فيها بل يسعى إلى تصفيتها سواء كانت رأسمالية أو اشـــتراكية. ولكنه في الوقت نفسه موقف إيجابي من أجل السلام، وضد الحرب، من أجـــل الاســـتقلال وضد الاستعمار والإمبريالية، من أجل التقـــدم الاجتماعي وضد التخلف والاســـتغلال، مـــن أجل التحـــرر والديمقراطيـــة وضـــد القمـــع والاستبداد والاستعباد، إنه دعوة عملية للتعاون

الدولي السلمي على أساس من التكافؤ والندية، وبهذا المعنى، فهو ليس سياسة توفيقية، رغم أنه يجمع بين أعضائه أطرافًا مختلفة من حيث الموقف السياسي والموقع الاجتماعي والفكري، ورغم أنه يوجه دعوته إلى أطراف من خارجه تختلف مواقفها السياسية والاجتماعية والفكرية. إنه يسعى إلى التوفيق بين هذه المصالح والمواقف المختلفة على أرضية مصلحة إنسانية مشتركة عامة. هذا كله من حيث المبدأ. لكن هناك بعض الدول، ومن بينها الدول والأنظمة العربية، تدعي الانتساب إلى سياسة عدم الانحياز، ولكنها تمارس عمليًا سياسية الانحياز الواضح الدائم لطرف معين هو طرف الولايات المتحدة الأمريكية. على أن القضية ليست قضية انحياز لدولة دون أخرى من الدول الكبرى، وإنما القضية هي تَبني سياستها العسكرية العدوانية التي تُهدد السلام العالمي، كالمشاركة

في مناورات جيوشـــها وأســـاطيلها، وإتاحـــة القواعد والتسهيلات العسكرية لها، فضلاً عن المســـاهمة فـــي مشـــروعاتها الاقتصـــادية والخضوع لشروطها الاستغلالية، والارتبـــاط بمخططاتها العدوانية عامة. بهذا تصبح سياسة عدم الانحياز لهذه الدول مجـــرد أيديولوجيـــة توفيقية زائفة المظهر، تعبر في جوهرها عن سياسة الخضوع والانتماء المتصـــل لظـــرف معين مناقض لسياسة عدم الانحياز، بل يصبح الانتماء إلى سياسة عدم الانحياز غطاء مكذوبًا لحقيقة موقفها المُنحاز! داخل مجموعة عـــدم الانحياز وسياستها التي هي سياســـة للتوفيـــق بين مصالح مختلفة. هناك ممارسات توفيقيـــة تناقض سياسة عدم الانحياز..

وقال صاحبي : إنها من حيث المبدأ كذلك محاولة للتوفيـــق بين النظم العربية المختلفة، تحقيقًا لمصـــلحة مشتركة بينها برغم هذا الاخـــتلاف. ولكـــن جامعة الدول العربية فـــي الممارســـة تُمثـــل

التوفيقية التي تتسم بها سياسات مختلف الدول العربية، فتوفيقية الدول العربية ونظمها هي التي تطبع الجامعة العربية بطابع التوفيقية، وبالتالي تشل فاعليتها وتحول دونها ودون خدمة المصلحة العربية سواء من ناحية البنية السياسية أو الاقتصادية أو الأيديولوجية. فهناك قضيتان أساسيتان يمكن أن تكون قاعدة موضوعية صلبه للالتقاء والعمل المشترك بين هذه النظم العربية. القضية الأولى هي وحدة واستقلالية وفاعلية القرار السياسي والاقتصادي العربي في مواجهة العدوانية، والتوسعية الإسرائيلية والمساندة الأمريكية لها. والقضية الثانية هي التنسيق والتكامل الاقتصادي من أجل القضاء على التخلف الاجتماعي العربي، استهدافاً للوحدة القومية في المدى البعيد.

إن مواقف النظم العربية بالنسبة لهاتين القضيتين مواقف توفيقية نموذجية، متعددة الثنائيات. فهناك مثلاً العداء لإسرائيل (مظهرًا لا أكثر) والتحالف الكامل في الوقت ذاته سياسيًا واقتصاديًا وعسكريًا مع أميركا السند الأول والأساسي للعدوانية والتوسعية الإسرائيلية، وهناك المساندة لنضال الشعب الفلسطيني ماليًا وسياسيًا (بشكل أو بآخر) ومحاولة السيطرة على حركته والحد منها تنظيميًا وعمليًا. وهناك العداء للاستعمار (دعائيًا على الأكثر) والعداء في الوقت نفسه لحركة الجماهير وطلائعها المناضلة ضد الاستعمار. هناك الغنى الفاحش ثمرة الثروات البترولية، وهناك الفقر الفاحش والتخلف الأكثر فحشًا الذي تتشكل منها التضاريس الاجتماعية للبلاد العربية. هناك دعاوى السياسة الوسطية الاقتصادية المتحررة من شرور الرأسمالية الربوية من ناحية ومن الاشتراكية الملحدة من ناحية أخرى (كما يزعمون) وهناك الممارسات لأشد أنواع الرأسمالية الربوية تبعية وتخاذلاً. هناك الدعاوى الجهيرة إلى الثقافة القومية والتمسك بالأصالة التراثية، والبحث عن الخصوصية الذاتية، وهناك الأبواب والعقول والقلوب والأجساد المفتوحة لثقافة

الاستهلاك والانحلال والتسطح والابتذال، والعدوانية التي تشيعها وسائل الإعلام والثقافة العربية المتأمركة تمامًا. ما أكثر الحديث عن الدين والإسلام والقومية والوطنية، وما أشد ما يمارس من كفر بالقيم الدينية والقومية والوطنية والديمقراطية والإنسانية، ما أكثر الخطب الرسمية التي تتشدق بالعدالة والتقدم والسلام، وما أبشع أشكال الظلم الاجتماعي والتبعية والاستسلام التي ينوء بها الواقع العربي المريض. أرفع أشكال الأجهزة التكنولوجية التي توظف أحيانًا لأحقر الغايات وأسفهها وأسخفها. بين هذه الثنائيات في الفكر والممارسة تتجلى المواقف التوفيقية للنظم العربية التي تخدم في النهاية مصلحة الإمبريالية والصهيونية العالمية وعملائها من بعض الفئات العربية المختلفة. ألست ترى معي يا صاحبي أن هذه التوفيقية هي بحق الخديعة الكبرى في حياتنا العربية؟!

قال صاحبي : ولكن لا أرى في ذلك توفيقية، بل أراه انحيازًا كاملاً لأعداء أمتنا العربية.

وقُلت لصاحبي: هذه بالدقة يا صاحبي حقيقة التوفيقية. إنها – كما ذكرت لك من قبل – تعطي المظهر

الزائف للتوفيق بين طرفين، لتخفي ما تحققه بالفعل من انحياز ذليل نحو طرف معين. ولهذا قلت لك من قبل إنها تغذي الوهم بالوسطية أو الحل الثالث، في الوقت الذي تغوص في أوحال التبعية لطرف الخصم والعدو!..

قال صاحبي : ولكن لعل اتفاقات كامب ديفيد والصلح مع إسرائيل أن تكون بهذا المعنى خروجًا صريحًا من التوفيقية. ذلك أنها اختيار صريح جهير لطرف بغير خفاء ولا حياء!.

وقُلت لصاحبي: لا.. يا صاحبي، بل هي قمة التوفيقية العربية، بل هي ما أفضت إليه وتُفضي إليه فلسفة التوفيقية العربية، إن اتفاقات كامبد ديفيد والصلح مع إسرائيل، ليست دعوة لوضع حد لنزاع حول أرض محتلة. إنما هي في جوهرها وهدفها البعيد والعميق محاولة لترويج (أو لبيع فهذا تعبير أنسب) إمكانية التوفيق بين مصلحة الأمة العربية، ومصلحة

الصهيونية العالمية وتجسيدها الإسرائيلي، بين مصلحة الأمة العربية في التحرير والتنمية المستقلة والتقدم الاجتماعي والسلام، ومصلحة الإمبريالية العالمية ورأس رمحها العدواني الأمريكي، إنها محاولة لإجهاض وتصفية وإلغاء روح الثورة العربية باسم سلام زائف ورخاء موهوم. كان أنور السادات يبيع لشعب مصر مخدر الصلح مع إسرائيل وراء كلمات السلام والرخاء.

وفي كلمة السلام والرخاء كانت تكمن التوفيقية المخادعة بين الحركة الصهيونية وحركة التحرر العربية. وكان السادات يبيع الانفتاح الاقتصادي وفي كلمة الانفتاح الاقتصادي تكمن التوفيقية المخاتلة بين الاستقلال الاقتصادي والتبعية للرأسمالية الاحتكارية الأمريكية. أنا أتحدث هنا عن هذه التوفيقية كأيديولوجية سائدة، وفي أعماق هذه التوفيقية يكمن فقدان الاستقلال وتكريس التبعية والتخلف والتجزئة القومية، هذه هي حقيقة التوفيقية العربية التي تمثل اتفاقات كامب ديفيد والصلح مع إسرائيل والعلاقات الخاصة

والتحالف مع أميركا تجسيدًا نموذجيًا لها. إن جوهر هذه التوفيقية هو محاولة لجمع – أيديولوجيا – بين مصالح الإمبريالية والصهيونية من ناحية، ومصالح الأمة العربية من ناحية أخرى، وليست محاولة الجمع هذه إلا إهدار لمصالح الأمة العربية لمصلحة أعدى أعدائها.

على أن هذه الأيديولوجية التوفيقية المخادعة المخاتلة على المستوى السياسي، تتغذى بالأيديولوجية التوفيقية في تجلياتها الفكرية والاجتماعية المختلفة في حياتنا العربية. وما أكثر الثنائيات المعبرة عن هذه الأيديولوجية: العقل والنقل، العقل والقلب، الشرق والغرب، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد إلى غير ذلك من الثنائيات أو العكازات التي يتوكأ عليها العجز العربي، فتدور به وتدور وتدور حتى يصيبه الدوار والبوار، ولا يدرك ما ينسج له وراء هذه الثنائيات التوفيقية من فخاخ الاستغلال والتبعية والتخلف والتغرب والتمزق والضياع!

هل هي مصادفة يا صاحبي أن أغلب المثقفين والمفكرين القائلين بهذه الثنائية جوهرًا لفكرنا المعاصر هم في مصر من أوائل من رحبوا باتفاقات كامب ديفيد والصلح مع إسرائيل، وباركوا السياسة الساداتية؟!

قال صاحبي مكملاً : نعم.. نعم.. توفيق الحكيم، زكي نجيب محمود، نجيب محفوظ.. ولكن هل تشكك في وطنية هؤلاء؟.

قلت لصاحبي : طبعًا لا. فلست أشك في وطنية واحد منهم، بل أعدهم رغم كل شيء من أبرز مفكرينا وأدبائنا. وهنا تكمن القضية، إن التوفيقية يا صاحبي في حياتنا العربية مستويات ومراتب في الفكر والممارسة. فهناك من لم يقفوا مع كامب ديفيد، ومع هذا فهم توفيقيون كذلك. هناك في ظني أكثر من توفيقية. فهناك التوفيقية التي تخفي عمالة مباشرة للاستعمار والصهيونية، ولا تكون إلا مجرد غطاء لإخفاء عمالتها المباشرة، وهناك التوفيقية التي تخفي عجزًا وترددًا طبقيًا في الوعي

الاجتماعي رغم وطنية أصحابها وعداوتهم للاستعمار، وهناك التوفيقية التي تتسم بها أفكار وممارسات بعض الأنظمة العربية ذات التوجه القومي التقدمي، سواء في مواقفهم المتناقضة بين العداء للاستعمار، والعداء لديمقراطية الحركة الجماهيرية، بين التطلع إلى التقدم الاجتماعي، والوسطية في القرار الاجتماعي، بين التعبير عن مصلحة الجماهير والتسلط الفردي، بين الرؤية العلمية للحياة والممارسات الانفعالية التلقائية اللاعقلانية.

هذه التوفيقية التي تتسم بها الأنظمة ذات التوجه القومي التقدمي، هي التي جمدت إجراءاتها وإصلاحاتها العظيمة، وحولتها إلى إصلاحية لم تستطع أن تحقق تغييرًا جذريًا عميقًا في مجتمعاتها. بل هي التي أتاحت أن تنمو داخل تجربتها القومية التقدمية القوى الطبقية المعادية لها، التي استطاعت في النهاية أن تمتطي هذه التجارب، وأن تجهض توجهاتها وأن تقيم نظامًا نقيضًا لهذه التوجهات. ولعل الانقلاب الساداتي أن يكون درسًا بالغ القسوة على ما يمكن أن تُفضي إليه التوفيقية.

وقال صاحبي : ولكن النظام الساداتي، يمثل أيديولوجية توفيقية أيضًا، رغم أنه على نقيض النظام الناصري.

وقُلت لصاحبي: لعلي قلت أن التوفيقية مراتب ومستويات، والحق أن التوفيقية في النظام الناصري كانت تحسم في كثير من الأحيان. لمصلحة الجماهير عمليًا، وفي اتجاه العقلانية فكريًا، وخاصة في اللحظات الحاسمة. أما التوفيقية الساداتية فهي مجرد غطاء خارجي زائف يخفي انحيازه الكلي للإمبريالية والصهيونية. وصدقني يا صاحبي أن محنة حركة التحرر الوطني العربية إنمّا تتمثل في سيادة هذه التوفيقية بأشكالها ومراتبها المختلفة، سواء في المجالات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية.

وقال صاحبي : ولكن.. قل لي بربك. كيف نلغي هذه الثنائيات التوفيقية من حياتنا؟

وقُلت لصاحبي: ما أكثر ما تفجر الصراع والصداع في أكثر من بلد عربي في تاريخنا الحديث بين جماهير الشعب وبين الاستعمار. وما أكثر ما كانت الأنظمة العربية تقمع هذه التفجيرات الشعبية خوفًا على مصالحها. وفي المعارك القليلة التي اشتركت فيها الجماهير الشعبية اشتراكًا فعليًا في المعركة ضد الاستعمار مع قيادات وطنية على قمة السلطة، كان يتحقق الانتصار الباهر. أليس هذا هو الدرس العظيم لمعركة ١٩٥٦. معركة تأميم قناة السويس ضد العدوان الثلاثي؟ لست أنكر الدور الحاسم الذي لعبه الإنذار السوفيتي، ولكن ما كان لهذا الإنذار أن يكون له دور لولا المقاومة الباسلة البطولية للجماهير الشعبية لا في مصر وحدها، بل في كل البلاد العربية. إننا ننتصر بمقدار وعينا الموضوعي بحقيقة عدونا وبمقدار مشاركة الجماهير الفعالة. وإننا ننهزم بمقدار طمسنا لحقيقة الاستعمار، حقيقة عدونا، ومهادنته وبمقدار قمع حركة الجماهير وإشاعة الفكر التوفيقي اللاعقلاني.

على أن التوفيقية يا صاحبي ليست مجرد قضية فكرية، نعالجها بالفكر وحده. إنها قضية هيمنة سلطوية لطبقات وفئات اجتماعية تفرز وتغذي هذه التوفيقية، تكريسًا لمصالحها ودعمًا لسلطانها. إن القضاء على هذه التوفيقية لا يتحقق إلا بثورة ثقافية شاملة، على أن هذه الثورة الثقافية الشاملة لا سبيل إليها بغير سلطة ثورية مسئولة واعية فعالة، فلا ثورة ثقافية بغير سلطة ثورية.

وقال صاحبي : يعني.. ننتظر حتى يأتي الفرج وتقوم هذه السلطة؟!

قُلت لصاحبي : بل نعمل، ونناضل، ونعي ونتدارس، ونوحد صفوفنا، في قلب حركة الجماهير.

إن إشاعة الفكر العقلاني العلمي، ونشر روح النقد والإبداع والجسارة الفكرية، وكشف المغالطات والزيف، والنضال العملي من أجل تحقيق مكاسب ديمقراطية، هذه يا صاحبي بعض معالم الطريق، على أن المهم أن تتحقق توعية الجماهير الشعبية العربية بأهدافها، بحقيقة أعدائها، وبأساليب النضال ومناهجه. ولا يكون الوعي وقفًا على نوادي المثقفين، وإنما يصبح حوارًا اجتماعيًا شاملاً، ويتجسد في

فعل جماهيري حاسم متصاعد.. فـــي مواجهـــة الاســـتعمار والصـهيونية وحلفائهما وعملائهما بين ظهرانينا.. في خضـــم هذا كله، لن يكون هناك مجال لتوفيقية مخاتلة ولا لثنائيـــات حائرة، بل سيكون الفعل العقلاني الإبداعي الحاسم هو نسيج حياتنا ونشيدها..

ثنائية "الأرض – السماء
في الفكر العربي الإسلامي المعاصر [*]

ما أكثر الثنائيات المتوافقة أو المتصارعة في نسيج الفكر العربي المعاصر...

فهناك ثنائية الشرق والغرب، والقديم والحديث، والماضي والحاضر، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد، والنقل والعقل، والقلب والعقل، والإيمان والإلحاد، والدين والدنيا، إلى غير ذلك، غير أنه يمكن تجريد هذه الثنائيات المختلفة وتركيزها في ثنائية واحدة هي ثنائية السماء والأرض.. بحيث تصبح هذه الثنائية العمودية رمزًا لتلك الثنائيات الأفقية أو العكس، فتصبح تلك الثنائيات الأفقية جذرًا موضوعيًا لتلك الثنائية العمودية ــ الرمز.

---

[*] نشر هذا المقال بالفرنسية في مجلة **La pensèe** في عدد سبتمبر – أكتوبر سنة 1982.

ويختلف الموقف من هذا الثنائيات من تيار فكـــري إلـــى آخر. فهناك من يرفضون أحد طرفي هذه الثنائيات مكتفـــين بطرف واحد منها، وهناك من يغلبون منها طرفًا على حساب الطرف الآخر. وهناك من يحتفظون بطرفي الثنائيـــة علـــى نحو متواز أو متوازن أو متجاور، وهنـــاك مـــن يحـــاولون تجاوز الثنائية تجاوزًا جدليًا تأكيدًا لطرف ثالث جديد.

وتحرص بعض هذه التيارات على تأكيد أن ثنائياتهـــا أو موقفها من هذه الثنائية أو تلك، هو جـــوهر الفكـــر العربـــي الإسلامي قديمًا وحديثًا، والحق إنه ليس هناك جوهر ثابـــت للفكر العربي الإسلامي قديمًا وحديثًا، فمـــا أكثـــر التيـــارات والاتجاهات المتعارضة والمتصارعة التي تشـــكل التـــاريخ الحي لهذا الفكر. والقول بجوهر الفكر العربـــي الإســـلامي، أو للشخصية العربية أو للحضارة العربية، كما يفعل الكثيـــر من الدارسين والمستشرقين، هو قول تجريدي غير تـــاريخي يطمس تلك التيارات والاتجاهات، بل يسعى لتجميد الرؤيـــة الموضوعية لإمكانيات وآفاق تطور هذا الفكر. بل إذا كـــان هناك إسلام واحد يتجسد في نصوص القرآن وفـــي الســـنة، فليس هناك إسلام واحد في الممارسات التاريخية والاجتماعية

المختلفة، والتي تتخذ من تفسيرها الخاص للقرآن والسنة سندًا لمشروعيتها الخاصة، ولهذا كذلك لا يمكن القول بأن الفكر العربي الإسلامي المعاصر هو مجرد امتداد للفكر العربي الإسلامي القديم، مهما تشابهت بعض ظواهره، فكل فكر مرتبط ببنيته التاريخية والاجتماعية هو تعبير عنها ووظيفة فيها.

إن الثنائية قسمة من قسمات الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط، ولكنها لا تعد جوهر الفكر العربي الإسلامي الوسيط. وفضلاً عن هذا فإن الثنائية قسمة كذلك في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ولكنها ليست امتدادًا لتلك الثنائية القديمة، لاختلاف جذورهما ومنطلقاتها الاجتماعية. حقًا هناك تأثير فكري، ولكن التأثير الفكري هو نفسه وظيفة اجتماعية مشروطة تاريخيًا، وليست مجرد تأثير في فراغ عبر "الأثير" اللا تاريخي. على أن هذا لا يعني أنه لا توجد خصوصية عربية إسلامية، بل توجد هذه الخصوصية. لا على نحو مجرد مطلق ثابت خارج التاريخ أو فوق التاريخ، وإنما هي خصوصية مشروطة بالمراحل المختلفة للتاريخ العربي الإسلامي، وبكل ما يحتدم فيها من ملابسات ومعطيات

داخلية وخارجية، وهي متنوعة لذلك على المستوى المحلي وعلى المستوى القومي وعلى المستوى الطبقي، فضلاً عن أنها إمكانية مفتوحة متطورة وليست نمطًا جامدًا أبديًا.

إلا أن البحث عن جوهر الفكر العربي الإسلامي وعن خصوصية هذا الفكر، وخصوصية حضارته، ما زال سؤالاً دائرًا حائرًا منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم. والثنائية – في صورتها المتوازنة أو المتوازية – تكاد تكون أبرز الإجابات على هذا السؤال، بل تكاد أن تكون بحق القسمة الرئيسية في مختلف التجليات والممارسات الدينية والفلسفية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية للفكر العربي الإسلامي، الرسمي، أو الأيديولوجية السائدة في العصر الحديث.

وسنحاول في الصفحات التالية أن نعرض لبعض النماذج الفكرية المعبرة عن هذه الثنائية في مختلف تلك المجالات التي أشرنا إليها، ولنبدأ بالفكر الديني.

إن الإسلام دين توحيدي، ولكن دعواه تتضمن رؤية ثنائية تجمع بين الدين والدنيا، العبادات والمعـــاملات، الروحانيـــة والمادية، ولكن يختلف الموقف من طبيعة العلاقة بين طرفي هذه الثنائيـــة بحســـب الملابســـات والأوضـــاع التاريخيـــة والاجتماعية المختلفة. على أن هذه الثنائية تُعد – على حـــد تعبير د. ماجد فخري[1] – عنوان امتياز الدعوة الإســـلامية عن سائر الدعوات، ولهذا يختلف عدد من المفكرين الدينيين مع بعض من يحاولون التجديد في الإسلام بقصـــر الإســـلام على الجانب الروحي الخالص، وترك أمور الدنيا للاجتهـــاد العقلي الخالص، بل يعتبر الشيخ محمد [2] البهي أن هـــؤلاء يشوهون الإسلام بإسقاطهم أحد مقومات الإسلام الذي يـــرى الشيخ البهي أن في إسقاطه تشويهًا للإسلام، ليس هو مجـــرد الجانب الدنيوي على إطلاقه، وإنما الدولة والسلطة تحديـــدًا. فالإسلام عنده ليس مجرد دعوة روحية، بل هو جهاد ودولة كذلك[3]. وهو في الحقيقة يعبر بهذا عن جوهر فكر الإخوان المسلمين، فبرغم الطابع الأحادي لفكـــر حركـــة الإخـــوان المسلمين، الذي يرفض بحسم ثنائية "الدين – المدنية الغربية" ويعتبر هذه المدنية جاهلية لا بد من القضاء عليها، فإننا نجد

الثنائية في نسيج فكر هذه الحركة وممارساتها العملية، فمن ناحية هناك هذه الرؤية التوازنية بين المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية، بين المشيئة المطلقة الإلهية وثبات السنن الكونية، بين عبودية الإنسان المطلقة لله، ومقام الإنسان الكريم في الكون، على حد تعبير سيد قطب في الفصل الذي خصصه للتوازن[٤] في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته." على أننا نلاحظ أن هذه التوازنية التي يقول بها سيد قطب، إنما تجنح للطرف الإلهي أساسًا. ومن ناحية أخرى نجد في فكر هذه الجماعة الدعوة الثنائية التي تجمع بين الإيمان والجهاد، بين القرآن والسيف، بين الدعوة الدينية وإقامة الدولة الدينية[٥]. وهي ثنائية تسعى لكي يصبح التشريع الديني هو شريعة المجتمع.

ونلاحظ أن هذه الثنائية رغم مظهرها الثنائي هي في جوهرها أحادية كذلك.

على أننا في الفكر الديني الحديث نجد ثنائية أخرى هي في الحقيقة القسمة الأساسية في فكر عصر النهضة، ثم عند من يسمون بالمجددين عامة، وهي ثنائية توفيقية بين الدين والمدنية الغربية، فنتبينها عند الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي

وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني والشـــيخ محمـــد عبده والشيخ علي عبد الرازق وخالد محمد خالد وغيـــرهم. إنها ثنائية التوفيق بين النقل والعقل[٦]، بين التراث والتجديد، بين مبادئ الدين الإسلامي وحقائق المدنيـــة الحديثـــة، بـــين احترام النص الديني وضرورة التأويل والاجتهاد بما يـــتلاءم ومقتضيات الحياة الجديدة. وهي ثنائية رغم طابعها التوفيقي تجنح دائمًا إلى الطرف العقلاني.

وهكذا نجد في الفكر الديني، أكثر من ثنائية، هي العلاقـــة بين الله والناس، وثنائية بين الدين والسلطة، وثنائية العلاقـــة بين الدين والمدنية الحديثة إلى غير ذلك. على أن جميع هذه الثنائيات الدينية وغيرها تنبع من ثنائية أولـــى هـــي ثنائيـــة العلاقة الإشكالية بين ثبات النص الديني وتجدد الحياة.

وتختلف طبيعة هذه الثنائيات بغلبة طـــرف مـــن طرفـــي الثنائية على الطرف الآخر. على أنها في أرقـــى صـــورها لا تخرج عن حدود التوازن والتوفيقية بين الطرفين. ولكنـــه توازن وتوفيقية لا تخلو رغم هذا من تمييز طرف على آخر.

أما في الفكر الفلسفي. فلعل الدكتور زكي نجيب محمود أن يكون أبرز الذين حاولوا أن يصوغوا من الثنائية فلسفة تعبر عن الأصالة العربية – على حد قوله – ففي كتابه "تجديد الفكر العربي" يسأل: هل من سبيل إلى إنتاج فلسفي عربي أصيل؟ ويجيب: "لو تأملنا(٧) ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأ راسخًا عنه انبعث ولا تزال تنبعث، سائر أحكامنا في مختلف الميادين.. وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكون من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، أو قل هما السماء والأرض وإلى جانب هذا الطابع الديني لهذه الثنائية تجد لديه ثنائية أخرى هي ثنائية التوفيق بين الثقافة العربية وعلم الغرب، فهو ينتقد من يرجع إلى الماضي أو من يتجه رأسًا إلى العلم الأوروبي بحثًا عن الثقافة الغربية المعاصرة. لأنه "إذا كان الفريق الأول عربيًا فليس هو بالمعاصر، وإذا كان الفريق الثاني معاصرًا فهو ليس بالعربي. وإنما العسر كل العسر ما تصدى له فريق ثالث ما زال يتحسس خطاه على الطريق بغية أن يصوغ ثقافة فيها علم الغرب، وفيها قيم التراث العربي جنبًا إلى جنب لا، بل متضافرين في وحدة عضوية واحدة"(٨).

ونلاحظ عند د. زكي نجيب محمود أن ثنائيته تُفضي إلى قيمة ثالثة هي وحده عضوية بين طرفي الثنائية. وإن كنا نلاحظ[٩] في كثير من نصوصه ترجيحًا لطرف من طرفي هذه الثنائية، هو دائمًا الطرف الروحي. وعلى خلاف ذلك نجد مفكرًا مصريًا آخر هو د. عبد الحميد إبراهيم الذي يخصص كتابًا ضخمًا في ٥٨٨ صفحة لدراسة ما يسميه بالوسطية[١٠] العربية، يتفق فيه مع د. زكي نجيب محمود في أن الثنائية هي جوهر الفكر العربي الإسلامي، ولكنه يختلف معه في طبيعة العلاقة بين طرفي الثنائية، فهي ليست علاقة عضوية، بل هي علاقة تجاورية متوازية، وهو يتخذ من النخلة رمزًا لفكرته. فالنخلة على حد تعبيره، هي الرمز الذي يعبر عن الروح العربي الذي يسمح بتجاور الشيئين وأحيانًا الضدين.. "فالنخلة إذن تجسيد للروح العربي الذي يتجاور فيه الشيئان، إن رأسها في الشمس، وأقدامها في الماء"[١١] على أنه يشير إلى رمز آخر هو القسطاس أو الميزان؛ إذ إنه يفيد الوسطية بالمعنى الإسلامي الذي يرعى الجانبيين أو الكفتين، ويقيم توازنًا بينها[١٢]" وهم يدعم رأيه بأول سورة نزلت بالمدينة على النبي وهي: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**

لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (١٣).. وهو يميز بين الوسطية الأرسطالية وهذه الوسطية الإسلامية، فالوسطية الأرسطالية وسطية – كما يقول تجعل شيئًا في مقابل شيئين. فضلاً عن أنها عقلية استنباطية سكونية. على حين أن الوسطية الإسلامية وسطية تجاورية تجمع بين شيئين مختلفين وهي وسطية حياة يعيشها العربي(١٤) "إنها دنيا ودين مادية ومثالية، واقع وخيال، خير وشر، ومن هنا كانت أقرب إلى واقع الإنسان وتركيبه. بل هي تحل إشكال مسألة الشر والقبح، فالشر لازم والقبح لازم والظلم لازم، ولن يفهم الخير والجمال والحق إلا من خلاف الأضداد.. والوسطية العربية تعترف بالأضداد لمسيرة الحياة (١٥)" وإذا كانت الوسطية العربية الإسلامية تختلف مع الوسطية الأرسطالية فهي تختلف كذلك مع الجدلية الماركسية، لأنها تجاورية وليست جدلية.(١٦).

وهو يضرب مثالاً لبيان هذه الطبيعة التجاورية بموقف أهل السنة من العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. فليس هناك تناقض بين الإرادتين على حد تعبير ابن تيمية، بل هناك جميع بينهما، يبينه الغزالي على النحو التالي "ففعل

النار الإحراق – مثلاً – جبر محض، وفعل الله تعالى اختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الاختيار، فطلب أهل الحق لذلك عبارة ثالثة، لأنه لما كان فنًا ثالثًا، وائتموا فيه بكتاب الله تعالى، فسموه كسبًا وليس مناقضًا للجبر ولا للاختيار، بل هو جامع بينهما عند من فهمه"[١٧].

ونلاحظ أن الثنائية عند د. عبد الحميد إبراهيم تُفضي إلى موقف ثالث يحتفظ في داخله بطرفي الثنائية، ولا يوحّد بينهما توحيدًا عضويًا.

ونجد مفكرًا آخر هو د. محمد عماره يقول بالثنائية في قلب مفهوم التوحيد نفسه! فالتوحيد الإسلامي عنده ليس توحيدًا دينيًا فحسب، بل هو توحيد قومي كذلك. فالتوحيد الديني والتوحيد القومي وجهان "لعملة واحدة ترمز لحضارتنا العربية الإسلامية، حضارة التوحيد"[١٨] ومن فكرة التوحيد هذه يبرز مفهوم التوازن بين المتقابلات والمتناقضات واتخاذ الموقف الوسطي العادل.. الذي يثمر "الموقف الثالث" الوسطى. ويتساءل د. عمارة: لماذا فقدت حضارتنا العربية الإسلامية استقلالها؟ ويجيب "لأنها فقدت خاصيتها أي طابعها الوسطى المتوازن؛ أي أصيب توحيدها بالتمزق والانفصام"[١٩].

مرة أخرى نجد أن القول بالثنائية يُفضي إلى القول بموقف ثالث.

ومع مُفكر آخر – عرف بأنه أديب أكثر مما عرف بأنه مُفكر – هو توفيق الحكيم نجد كتابًا له مُكرسًا لهذه الثنائية بعنوان "التعادلية". وتقوم التعادلية عند توفيق الحكيم على الفعل ورد الفعل بين طرفين متعارضين (٢٠). فهناك تعارض بين العلم والإيمان، بين الفكر والعمل، بين القلب والعقل، بين الحرية الإنسانية والإرادة الإلهية، بين الحكمة والقدرة، بين الفن والحياة، على أنه لا توازن ولا تعادل في الحياة – كما يقول – بغلبة أحد الطرفين على الآخر. إن مأساة الغرب كما يقول الحكيم: هي اختلال التوازن لمصلحة طرف واحد هو العلم وهو العمل وهو العقل. ولهذا يدعو الحكيم في كتابه أن تقوم الحياة على عمودين لا على عمود واحد. وكما يقول في مسرحيته أوديب "هذه هي عظيمة الحياة الشرقية.. إن الشرقي يعيش دائمًا في عالمين، على حين أن الغربي يعيش في عالم واحد. يعيش الشرقي في عالمين متعادلين لا ينفي أحدهما الآخر. (٢١) والتعادل عند الحكيم يكمن في بقاء القوتين المتعارضتين معًا، دون أن تتلاشى إحداهما، بما يتفق

وفلسفة التجاور عند د. عبد الحميد إبراهيم، وإن كنا نجد عند الحكيم ميلاد في تعادليته إلى الطرف الروحي الوجداني على حساب الطرف المادي العقلي[٢٢] ملتقيًا في هذا مع ثنائيـــة د. زكي نجيب محمود.

ونكاد نجد فلسفة توفيق الحكيم التعادليـــة متجســـدة فـــي مسرحياته ورواياته وقصصه، بل في مواقفـــه الاجتماعيـــة والسياسية.

ولعل هذا ينقلنا إلى مجال الأدب، ففـــي جميـــع كتاباتـــه الأدبية والمسرحية خاصة هناك صراع بين ثنائيات مجردة. ففي مسرحية شهر زاد صراع بين القلب والعقل؛ حيث العقل هو المأساة والقلب هو الخلاص. وفي مسرحية "أهل الكهف" صراع بين الزمن المادي الموضوعي وبين القلـــب، وفـــي مسرحية "بيجاليون" صراع بين الفن والحياة، وفي مســـرحية "أوديب" صراع بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، وهـــو صراع أقرب إلى التوفيق والمصالحة بين الإرادتين، فلا نجد سيطرة القدر التي نتبينها فـــي المســـرح اليونـــاني القـــديم ولا التحدي الإنساني البرومثيوسي الذي نجده في المســـرح الأوروبي الحديث، وكذلك الأمر في مسرحية "رحلـــة إلـــى

الغد" التي تعبر عن الصراع بين العلم والإيمان، بين العقلانية والروحانية، بين الغرب والشرق، والتي تكاد أن تكون تسفيهًا للعلم والعقلانية لحساب الإيمان والروحانية. وهكذا الأمر في بقية أعمال توفيق الحكيم الأدبية(٢٣) بشكل عام.

على أننا نجد هذه الثنائية المتصارعة كذلك في أعمال المفكر والأديب التونسي محمود المسعدي. ففي مسرحيته السد(٢٤) يحتدم هذا الصراع بين "غيلان" رمز العقل – المغامرة – الممكن – و"ميمونة" رمز الحياة والفطرة والأرض والتسليم والاستقرار. وتنتهي المسرحية بتحطيم السد رمز المغامرة البرميثيوسية الفاشلة. على حين أننا في قصته "المسافر" نستشعر الدعوة إلى إنكار عالم البشرية وإلى الانتساب إلى عالم الوجود المطلق، الله(٢٥)، ولكننا نجد في "حدّث أبو هريرة(٢٦) قال.." احتدام الصراع بين الشرق والغرب، بين الجسد والروح، بين "ريحانة التي ترمز للجسد وظُلمة التي ترمز للروح ويظل أبو هريرة معلقًا بينهما" كما يقول د. توفيق بكار(٢٧) على أننا في الحقيقة نجده أقرب إلى الأرض منه إلى السماء، ألم تنزل معه ظُلمة نفسها إلى أرض المتعة. على أن أبا هريرة المسعدي شخص متناقض – كما يقول د. بكار نصف صوفي، نصف بروميثى، قديم حديث، تراثي معاصر (٢٨).

ومع نجيب محفوظ نتبين كذلك ثنائية متوازيـــة متوازنـــة متجاورة في أغلب رواياته. بل يكاد عالم نجيب محفـــوظ أن يكون عالم الثنائيات المتوازية، وتكاد المأساة في هذا العـــالم أن تكون في الخروج عن طرف من طرفـــي هـــذه الثنائيـــة المتوازنة. فنجد في أغلب رواياته ثنائية رجل الدين ورجـــل العلم، أو ثنائية المؤمن والمـــادي، أو ثنائيـــة الأخ المســـلم والشيوعي، ورغم ما بينهما من تعارض وتناحر فـــي عـــالم نجيب محفوظ، فإنهما يلتقيان ويتوازيان في هذا العالم، بـــل يتساويان من حيث القيمة، بل إنهما – الأخ المسلم والشيوعي – يتواجدان في نهاية روايته الكبيرة الثلاثية "في عربة واحدة متجهة إلى معتقل الطور" كما أنهما – الدين والعلم – يلتقيان معًا في نهاية رواية "أولاد حارتنا" ليصـــوغا مـــا يمكـــن أن نسميه التصوف الاشتراكي أو الاشتراكية المتصوفة في رؤية نجيب محفوظ الأدبية[٢٩].

هذه النزعة الوسطية الثنائية نجدها كذلك في كثيـــر مـــن النظريات أو الممارسات الاقتصـــادية الســـائدة فـــي الـــبلاد العربية، رغم اختلاف طبيعة العلاقة بـــين طرفـــي الثنائيـــة واختلالها لصالح هذا الطرف أو ذاك فـــي هـــذه التجربـــة،

أو تلك عند هذا التيار السياسي أو ذاك. سنجد هـــذه الثنائيـــة الوسطية الاقتصادية في فكر الإخوان المسلمين، كما سنجدها في برامج أحزاب الطبقة الوسطى عامة، كما سـنجدها فـــي ممارسات بعض الدول ذات النزعة القومية التقدمية، على ما بينهما من اختلاف واختلاف في العلاقات بين طرفي الثنائية كما أشرنا من قبل، نتيجـة لملابســات ومعطيـات داخليـة وخارجية لا مجال للتعرض لها هنا. إنهـا ثنائيـة التـوازن الاقتصادي بين التطبيق الماركسي والتطبيق الرأسمالي، بين التخطيط الاقتصادي الكامل وليبرالية السوق الحــرة، بـين القطاع العام المؤمم والقطاع الخاص الحــر. إنهـا "النظـام الاقتصادي" الوسيط على حد تعبير الشيخ محمد الغزالي أحد قادة حركة الإخوان المسلمين في مصر. على أن هذا النظام الاقتصادي في إطار دعوة الإخوان المسلمين لا يخرج عـن حدود الرأسمالية المرشدة، التي تقوم على تنظيم الزكاة دخلاً ومنصرفًا بحسب تعاليم الشريعة، وتحـريم الربـا وتشـجيع المشروعات الاقتصادية الوطنية الخالية من الاحتكار، فضلاً عن تأميم المرافق الأساسية والموارد العامة كالماء والنـور والوقود والنقل العام والمصائد العامة وما شابه ذلك[٣٠].

ولن نخرج عن هـــذا المفهــوم الإخــواني فـــي الفلســفة الاقتصادية التي نادى بها الزعيم المغربي علال الفاسي، والتي يتبناها حزب الاستقلال في المغرب. إنهــا دعــوة وســطية متوازنة(!) بين الاقتصاد الموجه، أو الملكية العامــة للمرافــق الاقتصادية الأساسية، وبين الاقتصاد الليبرالـــي؛ أي الملكيـــة الخاصة لمختلف المشروعات، فضلاً عن منع تكتلات رءوس الأموال الكبيرة، وتطبيق الشريعة الإسلامية بفــرض الزكـــاة وتحريم الربا. (٣١) ولهذا كذلك فهي رؤية رأسمالية مُرشَّدة، لن تستطيع – سواء بسواء كالرؤيـــة الاقتصـــادية الإخوانيـــة – التحرر من التبعية للتقسيم الدولي للعمل. إن ثنائيتهـــا تَجــنح جنوحًا كاملاً نحو تكريس البنية الاقتصادية الرأسمالية، ويكـــاد الدين أن يُستخدم في إخفاء الطابع الاستغلالي، وفـــي إعطـــاء خصوصية موهومة لتغييب التبعية البنيوية للرأسمالية العالمية. على أننا نجد في ممارسات بعض الأنظمة العربية ذات التوجه القومي التقدمي بشكل عام وخاصة في تجربـــة البعــث فـــي سوريا والعراق، وفي التجربة الناصرية فـــي مصـــر، هـــذا الاتجاه الثنائي الوسطي كذلك في المشروع الاقتصادي الـــذي يجمع بين القطاع العام والقطـــاع الخـــاص، بـــين التخطـــيط والليبرالية، والذي يسعى إلـــى تـــوازن علاقاتـــه التجاريـــة

والاقتصادية بين الدول الاشتراكية والدول الرأسمالية. وقد نجد في هذه التجارب ميلاً أكثرًا وأعمق راديكالية نحو سيطرة القطاع العام على القطاع الخاص والحرص على التخطيط في مواجهة قوانين السوق الحرة، والتعامل أحيانًا – وعند الضرورة – مع البلدان الاشتراكية أكثر من التعامل مع البلدان الرأسمالية، ومحاولة التحرر تدريجيًا من التبعية المباشرة للتقسيم الدولي للعمل وذلك بمحاولة الحد من النمو الرأسمالي، أو على الأقل محاولة وضع سقف أعلى لهذا النمو، على أن هذه المحاولات

لا تنجح بنيويًا في إيقاف نمو الطرف المعاكس الآخر، ذي الركائز الأعمق في بنية اقتصادية لم تتغير جذريًا، هي البنية الرأسمالية التابعة والتي يُعاد إنتاجها باستمرار رغم كل النوايا الحسنة، وكل الشعارات المتقدمة والمشروعات الجزئية، إن الانقلاب الاقتصادي الذي حدث في مرحلة السادات بما يسمى بالانفتاح الاقتصادي – والذي تسلح أيديولوجيًا بثنائية العلم والإيمان – لم يهبط من أعلى، ولم يكن مجرد غزو من الخارج، وإنما كان – أساسًا – انتصارًا لطرف من طرف الثنائية المتوازنة(!) في قلب تجربة الاقتصاد الناصري، دون أن نغفل دور العوامل الخارجية كذلك.

وفي الفكر والممارسة السياسية والاجتماعية نجد نفس هذه الثنائية المتوازنة حيناً، والتي تميل إلى هذا الطـرف أو ذاك في أغلب الأحيان، ولعل علال الفاسي أن يكون أصرح من عبر عن هذه الثنائية كفلسفة عامة لحزب الاستقلال المغربي بتبنيه لكلمة "التعادلية" كفلسفة لهذا الحزب، وإقرار الحـزب لذلك رسميًا في الوثيقة التي أصدرها الحزب في ١١ ينـاير ١٩٦٣[٣٢].

والتعادلية – عند حزب الاستقلال – فلسفة تسـعى إلـى تحقيق التعادل في المجتمع حتى "مجتمع بلا طبقات" ولكـن كيف؟ إن ذلك " لا يعني أن الطبقيـة غيـر موجـودة أو أن الطبقية ستختفي"... "ولكن يعني الحد من غلـواء الطبقـات المسيطرة اقتصاديًا واجتماعيا وسـلطويًا لإنشـاء مجتمـع متقارب في طبقاته، تستغل كـل طبقـة ممكناتهـا لصـالح المجموع.[٣٣]" إن الصراع الطبقي لا يدخل إذن في المشروع التعادلي ذلك لأنه مشروع التوازن والتقـارب والمصـالحة الطبقية. وينعكس هذا بالضرورة في شكل الحكم إنه التوازن بين الملكية والديمقراطية الليبرالية فهما طرفان لا بد منهمـا للتعادل السياسي والاجتماعي، ذلك أن الخير كما يقول علال الفاسي في تحقيق إرادة الأمة على أساس (العرش بالشـعب والشعب بالعرش)[٣٤].

ولهذا فالتعادلية كما يقول أحد مفكريها وهو عبد الكـــريم غلاب "حينما يقيّمها دارس متفتح بعقلية علمية مستقلة؛ سيجد كثيرًا من مبادئها ونظرياتها في صـــميم اليســـار بـــالمفهوم الأوروبي، وسيجد كثيرًا من مبادئها ونظرياتها فـــي صـــميم اليمين بالمفهوم الأوروبي[٣٥]. ولكن التعادليـــة تـــرفض أن توصف بأنها يمين أو يسار لأنها تتسم بالاستقلالية وتـــرفض أن تكون ذيلاً تابعًا ليمين أوروبي أو يسار أوروبي، "فضـــلاً عن أنها ذات أيديولوجية دينيـــة إســـلامية ذات خصوصـــية قومية".

إنها في الحقيقة ثنائية فكرية ترتفع إلـــى طريـــق ثالـــث، لتخفي بخصوصيته الدينيـــة والقوميـــة والوســـطية بنيتهـــا البرجوازية وطبيعتها السياسية التوفيقية.

ونستطيع كذلك أن نتبين هذا الاتجاه الثنائي الوسطي فـــي الاتجاه السياسي وفي منهج الممارسة السياسية لكثيـــر مـــن الأحزاب والدول القومية ذات التوجه التقدمي وخاصة تجربة البعث والتجربة الناصرية. حقًا، إن الرؤية الطبقية في هاتين التجربتين أكثر راديكالية، وأعمق علمانية من الرؤية التعادلية التوفيقية لدى علال الفاسي وحـــزب الاســـتقلال المغربـــي، وخاصة فيما اتخذناه من إجراءات اقتصادية واجتماعية ضد

الرأسمالية الكبيرة المندمجة المصالح مع الإمبريالية العالمية ولمصلحة العمال والفلاحين، فضلاً عن كثير من المواقف الحاسمة ضد الإمبريالية والصهيونية. إلا أنّ هذه الرؤية وهذه الممارسة – رغم هذا – كان يسيطر عليها الطابع القومي العام، ويكاد أن يغيب عنها الطابع الطبقي في الممارسة في كثير من الأحيان، وإن لم يغب هذا الطابع عن الشعار الرسمي المعلن. وقد انعكس هذا في بعض التيارات الفكرية التي أخذت تبرز في قلب هاتين التجربتين مثل القول باشتراكية عربية (رغم معارضة عبد الناصر لهذا القول) ومثل الدعوة إلى طريق ثالث "بين الرأسمالية والاشتراكية على أساس من مفهوم قومي شوفيني ومثل شعار "لا شرقية ولا غربية"[٣٦] ومثل استخدام مفهوم تذويب الفوارق بين الطبقات استخدامًا إصلاحيًا، بديلاً ومناقضًا لمفهوم الصراع الطبقي، كما انعكس هذا كذلك على شكل تنظيم الجماهير، إصلاحيًا، بديلاً ومناقضًا لمفهوم الصراع الطبقي، كما انعكس هذا كذلك على شكل تنظيم الجماهير، فجاءت التنظيمات السياسية تجميعًا فضفاضًا للجماهير والفئات المختلفة دون تحديد طبقي لها، كما انعكس كذلك في تعريف العامل والفلاح، مما سمح لفئات اجتماعية برجوازية أن تتبوأ

مقاعدها في المجالس النيابية باسم العمال والفلاحين، كما انعكس في الحد من الحريات الديمقراطية، والعداء للتنظيم الماركسي، وإن استفيد من بعض جوانب الفكر الماركسي. كما انعكس في بعض الإجراءات الاقتصادية القاصرة وخاصة في المجال الزراعي، كما انعكس في بعض الأحيان في محاولة ممارسة لعبة التوازن في السياسة الدولية بين المعسكرين الاشتراكي والإمبريالي، وفي تغذية مفهوم علوي بيروقراطي للوحدة القومية، وفي تكريس وإعادة إنتاج المفاهيم "الدينية الفلسفية والنزعات اللاعقلانية". ولعل هذه الثنائية القلقة، والتي يغلب عليها في كثير من الأحيان الطابع الانفعالي والمثالي والتي كانت تصل أحياناً إلى حد التناقض الحاد – بين المفهوم القومي والمفهوم الطبقي في منظور النضال السياسي سواء على المستوى العربي أو على المستوى العالمي، أن تكون وراء ما نشهده اليوم من أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية متردية في بعض بلاد عربية، كانت طليعة النضال من أجل التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي والوحدة القومية والديمقراطية.

هذه بعض النماذج الفكرية المعبرة عن الثنائية في مختلف المجالات الدينية والفلسفية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وما أكثر النماذج الأخرى التي نتبينها عند العديد من المفكرين والكُتاب العرب، وفي العديد من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية العربية. وإذا كنا لا نعتبر هذه الثنائية جوهرًا للفكر العربي الإسلامي، قديمًا وحديثًا ونرفض القول بتقنيمها وتأييدها كما تحاول بعض الكتابات، فإننا نؤكد في الوقت نفسه أنها سمة أيديولوجية سائدة في الفكر العربي الإسلامي على الأقل منذ بداية عصر النهضة في القرن الثامن عشر حتى اليوم. على أنها سمة مشروطة بالملابسات والأوضاع والمعطيات الاجتماعية والتاريخية طوال مراحل هذه (الفترة التاريخية) ولهذا تتنوع وتختلف تجلياتها وأشكال ممارساتها، وإن تكن تصدر جميعًا من الشرائح المتوسطة والصغيرة للبرجوازيات العربية التي تسيطر أيديولوجياتها على الفكر العربي طوال هذه المرحلة.

ولقد كان من الطبيعي أن يستهل فكر عصر النهضة نشأته مُتسمًا بهذه الثنائية. ذلك أن عصر النهضة كان تعبيرًا عن البدايات الأولى لنمو البرجوازيات العربية وخاصة في بلاد الشام ومصر، وكان في الوقت نفسه تعبيرًا كذلك عن إجهاض النمو المستقل لهذه البرجوازيات منذ البداية. ففي الوقت الذي أخذت تنمو الجنينيات الأولى لهذه البرجوازيات العربية، كانت الرأسمالية الأوروبية قد أخذت تنتقل إلى الطور الاحتكاري؛ أي تتحول إلى إمبريالية وأخذت تتطلع إلى الاستيلاء على إمبراطورية الرجل المريض، الدولة العثمانية، التي كانت معظم البلاد العربية آنذاك تحت سيطرتها.

ومنذ بداية انهيار الإمبراطورية العثمانية، حتى هزيمتها أخيرًا في الحرب العالمية الأولى، أخذت البرجوازيات العربية النامية تدخل شيئًا فشيئًا في إطار التبعية البنيوية للرأسمالية الاحتكارية الأوروبية، وأخذت تفقد قدرتها على النمو المستقل. وكانت المرحلة الحاسمة في حياتها، وهي أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، مرحلة زاخرة بالتناقضات المأساوية؛ إذْ كانت الدولة العثمانية حاملة

لراية الإسلام، ورمزًا لوحدة العالم العربي في إطار الخلافة الإسلامية، ولكنها كانت في الوقت نفسه تمثل أبشع صور الاستبداد والقهر والتخلف. وكانت البرجوازيات العربية النامية ممزقة بين الدعوى إلى اللامركزية في إطار الدولة العثمانية وبين الدعوى إلى الاستقلال القومي الكامل عنها. ومن ناحية أخرى، كان هناك هذا الوفد الأوروبي الجديد، الذي كان في البداية يحمل وجه الحضارة والصناعة والعلم والعمل والإنتاج وقيم العقلانية والحرية والإخاء والمساواة وكانت البرجوازيات العربية لا ترى فيه في البداية إلا هذا الوجه الجميل. ولكن سرعان ما أخذ ينكشف لها وجهه الإمبريالي القبيح دون أن يفقد عند الكثير منها حقيقته كحضارة وكقيم متقدمة. وفضلاً عن هذا فإن البرجوازيات العربية قد نشأت في معظمها من أحضان وجيوب كبار ملاك الأراضي شبه الإقطاعيين، ولم تنشأ بالصراع معهم كما كان الشأن في أوروبا. ولهذا اختلطت أيديولوجيتها الرأسمالية بأيديولوجية ما قبل الرأسمالية. ولهذا كان الدين الإسلامي باختلاف نزعاته السلفية والتجديدية بُعدًا من أبعاد هويتها القومية، بل خصوصيتها في مواجهة "الآخر" الغربي.

وهكذا تعقدت خريطة المتناقضات وتداخلت أطرافها. فكان هناك من يتمسكون بالخلافة العثمانية دفاعًا عن وحدة الرباط الإسلامي للعرب، وحماية لأنفسهم من الدخيل الأوروبي المسيحي، وتطلعًا إلى حكم محل ديمقراطي في إطار الدولة العثمانية. وكان هناك من يناضلون ضد الدولة العثمانية تطلعًا إلى استقلال قومي، وتطلعًا إلى الغرب لا كاستعمار أو إمبريالية، وإنما كحضارة جديدة تعبر عن قيم العقلانية والديمقراطية والتاريخية التي لها تراث عميق في خبرتهم الذاتية النامية. وكان هناك من يحاولون التوفيق بين الإسلام كدين أو على الأقل كتراث، وبين منجزات الحضارة الغربية ومتطلبات الحياة الجديدة. وكان هناك من يناضلون في آن واحد ضد الدولة العثمانية كسيطرة وضد الغرب كاستعمار أو يناضلون ضد أحد الطرفين لحساب الطرف الآخر، وكان هناك من يرفضون الغرب وحضارته جملة ويدعون إلى العودة إلى الأصول، إلى الينابيع الأولى الدينية كسبيل وحيد لإصلاح الحاضر. وكان هناك من يرون أنه لا سبيل إلى الإصلاح والتقدم، إلا بالقطيعة مع الماضي التراثي جملة، والاندماج في الغرب الحضاري كلية.

وهكذا نشأت ومازالت تتوالد في الأيديولوجية العربية السائدة، مختلف الثنائيات والمواقف المزدوجة؛ بحثًا عن إجابة لسؤال "النهضة العربية المجهضة" والتي لا تزال مجهضة حتى يومنا هذا، وذلك أن الهياكل المختلفة للأوضاع ما قبل الرأسمالية، المتداخلة في الهياكل الرأسمالية التابعة، لا تزال – منذ عصر النهضة المجهضة – القسمة الرئيسية للواقع الراهن للبلاد العربية. ولا تزال ثنائية القلب والعقل، الدين والعقلانية، الدين والمدنية الحديثة، الدين والاشتراكية، الدين والقومية، القومية والاشتراكية، الرأسمالية والشيوعية، الأصالة والتحديث، التراث والتجديد، الشرق والغرب، السماء والأرض، لا تزال ثنائيات توفيقية – على اختلاف وتنوع العلاقة بين طرفيها – تُبشّر أو تُوحي بطريق ثالث جديد، هو في الحقيقة تعبير عن أيديولوجية ثورية المظهر، إصلاحية الجوهر، تخفي بخصوصيتها الزائفة استمرار إعادة إنتاج البنية الاستغلالية التابعة المتخلفة، رغم كل الفترينات الخارجية اللامعة والكلمات الزاعقة حول خصوصية التحديث، أو تحديث الخصوصية، أو الخصوصية الخاصة جدًا.

هل أستطيع أن أقول في النهاية أن مستقبل العالم العربي، وإمكانية تحريره من التخلف والاستغلال والتبعيـــة، رهــن بحسم هذه الثنائية المزدوجة في الواقع العربي والفكر العربي على سواء؟!

المراجع

١- د. فخري ماجد: دراسات في الفكر العربي. دار النهار للنشر ١٩٧٧ بيروت ص ٢٥٨.

٢- المرجع السابق ص ٢٥٩.

٣- د. البهي محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٦٤. الطبعة الرابعة. فصل " الإسلام دين لا دولة" ص ٢٢٧ وما بعدها.

٤- قطب سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. دار الشروق. لبنان الطبعة الرابعة ١٩٧٨. ص ١٣٦ وما بعدها.

٥- البنا حسن: رسالة المؤتمر الخامس. نشر دار الاعتصام ١٩٧٧ القاهرة. ص ٣٨ وما بعدها. قطب سيد: معالم في الطريق. دار الشروق. بيروت بلا تاريخ ص ٥٥ وما بعدها.

٦- عبده محمد: رسالة التوحيد. كتاب الهلال. فبراير ١٩٦٤ القاهرة ص ٤٤.

٧- محمود زكي نجيب: تجديد الفكر العربي. دار الشروق. بيروت ١٩٧١ ص ٢٧٤

٨- المرجع نفسه: ص ٢٧١. راجع كذلك فصل "التوفيق بين ثقافتين في كتابه "ثقافتنا في مواجهة العصر" دار الشروق بيروت الطبعة الثانية ٧٩.

٩- المرجع نفسه ص ٢٧٥.

١٠- راجع إبراهيم عبد الحميد: الوسطية العربية دار المعارف. القاهرة ١٩٧٩.

١١- المرجع السابق: ص ٤٨.

١٢- المرجع السابق: ص ٧٨.

١٣- المرجع السابق: ص ٧٩.

١٤- المرجع السابق: ص ١٨٩.

١٥- المرجع السابق: ص ١٨٨.

١٦- المرجع السابق: ص ٢٠٢.

١٧- المرجع السابق: ص ٢١٧. كان المفكر المغربي محمد عابد الجابري يرى على خلاف ذلك أن المنطق الثلاثي القيم، هو الذي يشكل الناظم الأساسي في بنية

الفكر العربي في المشرق عند مختلف فرقه من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة، علـــى حـــين أن المنطـــق اليوناني ثنائي القيم. ولهذا فهو يعتبر الكســـب قيمـــة ثالثة. وبصرف النظر عن فكرة "الناظم الأساسي" فإن الدكتور الجابري لا يدلل علـــى وجـــود قيمـــة ثالثـــة مشتركة لدى المدارس الفكرية المختلفة بالنسبة لمفهوم أو قضية معينة مهما اختلفت طبيعة هذه القيمة الثالثة، إنما ينتقي قيمة ثالثة في قضايا ومفاهيم متفرقة تختلف فيها المدارس الفكرية، وتظل الثنائية هي السائدة. على أن القضية تحتاج إلى مزيد من التأمل (راجع في ذلك: محمد عابد الجابري. نحن والتـــراث. دار الطليعـــة. بيروت ١٩٨٠. ص ١١١ – ١١٢.

١٨- د. عمارة محمد: "ماذا يعني الاســـتقلال الحضـــاري لأمتنا العربية" مقال في مجلة الهلال المصرية. فبراير ١٩٨٢: ص ٩ – ١٠.

١٩- المرجع السابق ص ١١.

٢٠- العالم محمود أمين: توفيق الحكيم المفكر والفنان. دار القدس بيروت ١٩٧٥ صفحة ٧٤.

٢١- نفس المرجع والموضع.

٢٢- نفس المرجع ص ٧٦ – ٧٧.

٢٣- المرجع السابق: فصل: مسرح الذهن. ص ١٠٣ وما بعده.

٢٤- المسعدي محمود: السُد: تونس ١٩٥٥.

٢٥- المرجع السابق: ص ١٩٠ وما بعدها.

٢٦- المسعدي محمود: "حدّث أبو هريـــرة قـــال.." تـــونس ١٩٧٩.

٢٧- المرجع السابق: المقدمة ص ٣٦.

٢٨- د. بكار توفيق: جدلية الشرق والغرب، تحليـــل نـــص "حديث العمى" من "حدّث أبو هريـــرة قـــال.." مجلـــة الحياة الثقافية. عدد يناير – فبراير ١٩٨١. ص ٢٢.

٢٩- العالم محمود أمين: تأملات في عالم نجيب محفوظ. الهيئة المصرية للتأليف والنشر. ١٩٨٠ صفحات ٣٦ – ٦٨ – ٨٦.

٣٠- قطب سيد: العدالة الاجتماعية فـــي الإســـلام. مكتبـــة مصر ومطبعتهـــا. بـــلا تـــاريخ. ص ١٠١ – ١٣٦.

البنا حسن: "نحو النور" كتاب الدعوة. الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٩٧٧ صفحات ١١٤ – ١١٥.

٣١- الفاسي علال: النقد الذاتي. الطبعة الرابعة. الرباط. ١٩٧٩. الباب الثالث. الفكر الاقتصادي صفحات ١٨١ – ٢٤٠.

٣٢- غلاب عبد الكريم: الفكر التقدمي في الأيديولوجية التعادلية: ص ٣٤ عام ١٩٧٩.

٣٣- المرجع السابق: ص ١١٥.

٣٤- الفاسي علال: المرجع السابق ذكره: ص١٥٧.

٣٥- غلاب عبد الكريم: المرجع السابق ذكره: ص ٢٠٠.

٣٦- يجد الشيخ محمد البهي في سياسة الحياد الإيجابي أيديولوجية "لا هي بالشرقية الإلحادية، ولا هي بالغربية الصليبية" راجع كتابه المذكور سابقًا ص ٥٠.

مفهوم العقل والعقلانية(*)
عند دكتور زكي نجيب محمود

مُنذ خمسة وثلاثين عامًا، في فبراير عام ١٩٥٠ على وجه الدقة، نشرت دراسة في مجلة "علم النفس التكاملي" بعنوان "ما وراء المُدرك الحسي"، انتقد فيها الفلسفة الوضعية المنطقية عامة، وما يكتبه عنها وبها د. زكي نجيب محمود خاصة. وطوال هذه السنوات الخمس والثلاثين، كنت أتابع كتاباته متابعة نقدية، سواء كانت كتابات مقصورة على عرض الوضعية المنطقية عرضًا نظريًا خالصًا، أو تطبيقيًا على واقع حياتنا الاجتماعية والثقافية، أو تلك التي أخذ فيها ابتداء من منتصف الستينات يتعرض بالتحليل والتقييم لتراثنا العربي القديم مطبقًا في ذلك الفلسفة الوضعية المنطقية. ومنذ ذلك التاريخ وحتى اليوم، ما اختلف موقفي من الوضعية المنطقية سواء في منهجها النظري العام، أو في تطبيقها المصري العربي الذي يقوم به د. زكي نجيب محمود.

(*) فقرات أساسية من دراسة قُدمت في الندوة التي عقدتها كلية التربية بدمياط احتفالاً بالدكتور زكي نجيب محمود في أوائل إبريل 1986.

على أني طوال هذه السنوات الخمس والثلاثين، وبــرغم اختلافي مع الوضعية المنطقية ومع د. زكي نجيب محمــود، فإن ذلك لم يقلل من تقديري العميق لهذا المفكر الكبير. إنـــه نموذج فريد في تراثنا الفكري المعاصر والحديث بل والقديم من الاتساق والتماسك في منهجه الفكــري وفـــي المســتوى الرفيع من دماثة الخلق وشرف التعبير وصـــدق التواضـــع واحترام الرأي المخالف، والإحساس العميق بالمسئولية العامة وطنية كانت أو اجتماعية أو إنسانية، والدعوة الجسور إلى ما يراه صحيحًا حقًا.

وخلال الأشهر الماضية، أُتيح لي بعد عودتي إلى مصر، أن أتابع ما يكتبه أسبوعيًا في جريدة الأهرام مـــن مقـــالات يتصدى في أغلبها لما يمكن أن نسميهم بأصحاب الاتجاهات السلفية اللاعقلانية المتزمتة التي أخذت تنتعش وتتفش فـــي مجتمعنا، بل في أجهزتنا الإعلامية والأيديولوجية الرســمية خلال السنوات الأخيرة. وفي هذه المقالات كان الدور الـــذي يقوم به د. زكي نجيب محمود دورًا إيجابيًا على المســتوى الفكري والاجتماعي، وكان في جوهره دفاعًـــا عـــن العقـــل والعقلانية دون مساس بما يؤمن به من قيم ومبادئ دينية. لقد كان د. زكي محمود وما يزال بحق فارس العقل والعقلانيـــة في مواجهة الفكر السلفي اللاعقلاني المتزمت، وهو في هذا ولهذا موضع تقدير وإكبار.

ولهذا كان من الطبيعي أن يثور في نفسي هذا السؤال القلق: أين هذا التقدير والإكبار لعقلانية د. زكي نجيب محمود في مقالاته هذه، من موقفك النقدي لفلسفته الوضعية المنطقية طوال تلك السنوات؟ هل دعوته العقلانية هذه منبتة الصلة بوضعيته المنطقية؟ أم دعوته العقلانية هذه هي ما تزال امتدادًا وتطبيقًا لوضعيته المنطقية؟ وإذا صح هذا، فما سر تقديرك وإكبارك لها برغم اختلافك مع أسسها الفلسفية؟ هل الأمر أن الخطر الأكبر الذي يواجهه مجتمعنا وفكرنا اليوم هو هذا الفكر السلفي اللاعقلاني المتزمت، مما يجعلك ترتضي بل تقدر وتكبر هذه الدلالة الوضعية للعقل وللعقلانية التي يدعو إليها د. زكي نجيب محمود والتي يتصدى بها لهذا الخطر الأكبر؟ وهل معنى هذا أن نقف عند هذه الحدود الوضعية للعقل والعقلانية ولا نتعرض لها بنقد، مراعاة للمعركة التي تخوضها مع الفكر اللاعقلاني؟

وهكذا فرضت على هذه التساؤلات المختلفة ضرورة أن أعرض أولاً بالتحليل لحقيقة العقل، والعقلانية التي يدعو إليها د. زكي نجيب محمود.

والحق، أن مسألة العقل والعقلانية تكاد أن تكون جـــوهر فلسفة د. زكي نجيب محمود النظرية التطبيقية. وقد يكـــون من التمهيد الضروري أن نشير إشارة مختصرة سريعة إلـــى المعالم الأساسية للفلسفة الوضعية المنطقية دون دخول فـــي تفاصيل أو أحكام.

ترى هذه الفلسفة أن معطيات الحس المباشر هي مصـــدر علمنا بالواقع، وهي كذلك مقياس صدق هذا العلـــم. ولهـــذا فليس ثمة وجود موضوعي للكلي والعام، "وإذا لم يكن للفظة المفيدة "رصيد" بين كائنات الدنيا الخارجية التي نراها بالعين ونلمسها بالأصابع، وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة. فهي مركب ناقص لم يكتمل له كيان "الفكـــرة" التـــي يجوز قبولها أو رفضها.

فالقبول والرفض معًا، مرهونـــات باكتمـــال الفكـــرة أولاً وأعني – والقول هنا للدكتور زكي نجيب محمـــود – أنهمـــا مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية؛ مما يشير إليه الاسم المعين" (راجع قصة عقل. دار الشـــروق ط. ١ ١٩٨٣ ص ١٠٤ – ١٠٥) "ولهذا إذا وجدت أن الكلام المجمـــل العـــام يستعصي على الرد إلى ذرات فردية في دنيا اللفظ وفي دنيا

الواقع الذي يقابل اللفظ، فاعلم – والكلام هنا كذلك لــه – أن أرجح الرأي عندئذ هو أنك بإزاء كلام بغير معنى" (ثقافتنــا في مواجهة العصر. دار الشروق طبعة أولى. ص ٧٩).

وتأسيسًا على ذلك ترفض الوضعية المنطقيــة أو تنكــر المفاهيم الكلية والعامة، لأنها ليست لها دلالة إشارية مباشرة إلى مدرك حسي. فعلى سبيل المثال، كلمة أمــة أو شــعب أو دولة، تعبر عن مفاهيم ذات دلالة عامة، إنها في ضــوء الوضعية المنطقية "وهم ميتافيزيقي إذا تصورنا أنها تعبر عن كيان ووجود قائم بذاته على نحو ما يكون زيد أو عمر مــن الأفراد له كيان. وهي لا تعدو أن تكــون رمــوزًا للتفــاهم" (خرافــة الميتافيزيقيــا. طبعــة ١٩٥٣ ص ١٥٨) "فالأمــة والشعب والدولة، على حد تعبير د. زكي نجيب محمود – إذا فككنا كل عبارة من هذه الألفاظ إلــى قائمــة طويلــة مــن العبارات الأولية التي يتحدث كل منها عن فرد واحد في حالة من حالاته الكثيرة، تبخرت هذه الأشباح الوهمية وزالت من الوجود" (نفس المرجع ص ١٥٩). ليس للشــعب أو الأمــة وجود إلا في الأفراد، وليس للدولة وجود إلا في المــوظفين الفرادى، أما الدلالة العامة فلــيس لهــا تحقــق موضــوعي

خارجي. وعلى هذا فالأبنية الميتافيزيقية جميعًا وَهم، بل لقد "نشأت الميتافيزيقا على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود من غلطة أساسية هي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة، فلا بد أن يكون لها مدلول حقيقي" وهنا تتحدد مهمة الفلسفة عند الوضعية المنطقية. ليست مهمتها أن تقيم بناء معرفيًا، أو نسقًا أنطولوجيًا أو أبستمولوجيًا أو أكسيولوجيًا، وإنما مهمتها تحليل العبارات تحليلاً يكشف عن صحة ما تشير إليه من مدركات حسية مباشرة أو عدم صحتها، ووسيلة الفلسفة إلى التحليل هي المنطق، المنطق الصوري بوجه التحديد. فالمنطق سواء بسواء كالرياضة لا يعبر عن شيء في الخارج، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل، ولهذا فهي مجرد أداة للتحليل. إنها – كما رأينا – فلسفة وضعية من حيث اقتصارها على المعطيات الحسية باعتبارها الأساس والمعيار الوحيد للصدق، وهي منطقية لاتخاذها المنطق الصوري أداة للتحليل، وتحديد مدى المطابقة بين التعبير والمعطيات الحسية.

ونعود بعد ذلك إلى ما انقطع من حديثنا حول مفهوم العقل والعقلانية عند الدكتور زكي نجيب محمود. والحق أن مفهوم العقل والعقلانية مبثوث ومتضمَّن في كل ما كتبه بشكل أو بآخر. ولا تكاد تخلو معالجة نظرية مجردة أو تطبيقية عملية من تأكيد مفهوم العقل والعقلانية. ولكن حسبي أن نقف عند بعض المواضع في كتاباته التي كرسها لمفهوم العقل.

في الفصل التاسع من كتابه "تجديد الفكر العربي" فقرة خاصة بقيمة العقل في تراثنا. وفي هذه الفقرة نقرأ التعريف التالي لمعنى العقل: "العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها. والعقل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين". (ص ٣٠٩) ونقرأ بعد ذلك " فأما التحديد الذي أريد أن أحدد به معنى العقل.. فهو الحركة التي انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، من دليل إلى مدلول عليه، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، من وسيلة إلى غاية تؤدي إليها تلك الوسيلة" (ص ٣١٠) "فالعقل انتقاله دائمًا من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، إذا كنا في مجال "تستنبط" فيه حكمًا من الأحكام، أو هو انتقالة من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه إذا كنا في مجال "نستقرئ" فيه حكمًا من مشاهدات" (ص ٣١١).

وفي الندوة التي انعقدت في الكويت عام ١٩٧٤ حول "أزمة الحضارة العربية" قدم دراسة تعرض فيها لمفهوم العقل باعتباره معيار الحضارة، وقدم له تعريفًا لا يختلف كثيرًا عن التعريف السابق، فالعقل "هو ببساطة شديدة على حد تعبيره هو ذلك النمط من أنماط السلوك الذي يتبدّى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه. فليس الهدف المختار في ذاته "عقلاً"، لأنه وليد الرغبة وحدها. وليست النقطة التي أبدأ بها السير على الطريق عقلاً، لأنها مبدأ مفروض. أما العقل بمعناه الدقيق – فهو ببساطة شديدة كما قلت – رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى. فافرض مثلاً أن أمة أرادت الحرية لأبنائها، إذن فهذه الحرية المنشودة هي الهدف المقصود، والفاعلية العقلية في هذه الحالة هي في دقة التصور لما ينبغي أن يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف، وبمقدار ما يكون تصور الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق، يكون لدينا من قدرة عقلية في هذا المجال" (ص ١٩٧). وبعد هذا التعريف، يسعى د. زكي نجيب محمود إلى بيان أن هذا

الاستخدام للعقل هو معيار للحضارة، سواء كانت حضارة أثينا في عصر بركليز أو حضارة بغداد في عصر المأمون أو فلورنسا في عهد آل ميدتشي أو باريس في عصر فولتير.
ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحديد معالم العقلانية في عصرنا فيقول "إن العقل يوجه فاعليته إلى ميادين تختلف كيفاً من عصر إلى عصر، وميدان اليوم هو العلوم الطبيعية التي تتمثل في الأجهزة" "الأجهزة هي لغة عصرنا" "وهو عصر تقنيّ بنتامي" أي يتضمن العلوم التي تستهدف اختراع الأجهزة التي تجسد قوانينها، إلى جانب قيام الأخلاق على أساس المنفعة تأكيدًا لفلسفة الفيلسوف الإنجليزي بنتام، وأخيرًا يحدد د. زكي نجيب محمود نموذجًا يضعه نصب أعيننا أثناء سيرنا لتحقيق العقلانية في حياتنا هذا النموذج هو "الحياة العصرية كما تعاش اليوم في بعض أجزاء أوروبا وأمريكا" (ص ٢٠٦).

وفي كتابه "المعقول واللا معقول في تراثنا العربي" يعرف العقل بالتعريف نفسه بأنه "طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها" أي هو "النقلة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها، أو تستدل منها إما لزومًا يقينيًا في حالة الرياضة، أو استدلالاً ترجيحيًا في حالة العلوم الطبيعية" (ص ٣٦١) المهم إذن النقلة ذاتها لا مبدأ النقلة ولا هدفها، ذلك أن هذا الهدف كما يقول هو عملية إرادية تتم بالرغبة أو بالجانب العاطفي من الإنسان. وفي نفس كتابه هذا "المعقول واللا معقول" يرى د. زكي نجيب محمود أن الإمام الغزالي في تعريفه للعقل عقلاني النظر إلى "أقصى الحدود" وإن لم يطبق هذه العقلانية في تناوله للأمور. ويحدد هذه العقلانية في المعاني الأربعة التي حدد بها الإمام الغزالي العقل وهي:

١- استعداد الإنسان لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الدقيقة القائمة على الفكر.

٢- إدراك الإنسان منذ فطرته للحقائق الأولية، مثل ما يجوز وقوعه وما لا يجوز وقوعه.

٣- مجموعة ما اكتسبناه من خبرة أو ما يطلق عليه اسم "الحنكة"

٤- قدرة الإنسان على معرفة عواقب الأمور، ومن ثم يأتي وجوب قمع الشهوة الداعية إلى لذة عاجلة".

هذه هي المعاني الأربعة للعقل التي يعتبرها د. زكي نجيب محمود دليلاً على أن الإمام الغزالي "عقلاني النظر إلى أقصى الحدود"، وهذا القول يتضمن أن هذه المعاني الأربعة هي كذلك معاني العقلانية عند د. زكي نجيب محمود نفسه.

وفي دراسة قدمها د. زكي نجيب محمود في المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية الذي انعقد في القاهرة في نوفمبر عام ١٩٧٩، يتساءل عن المقصود بالعقل ويجيب بأنه **أولاً:** استخدام منهج الاستدلال الذي يتيح للباحث أن يستخرج من النص القائم محتواه، وذلك حين يكون ذلك المحتوى مضمرًا في الألفاظ بحيث يحتاج ظهوره إلى تحليل. والتحليل عملية عقلية.

ثانيًا : هو قراءة الشواهد الحسية، قراءة تؤدي إلى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة.

ثالثًا : النظر إلى القيم والقيم الأخلاقية بصفة خاصة، نظرة موضوعية مطلقة، بمعنى لا يجعلها أمورًا ذاتية تتغير مع الأهواء، كما لا يجعلها مرهونة بظروف الزمان والمكان. وما دام أمرها كذلك فإنه يصبح في وسع الفقيه الموهوب أن يحكم على ما يعرض له في مواقف طارئة جديدة، وغير منصوص عليها نصًّا مباشرًا صريحًا، حكمًا يميز فيه بين ما هو حق وما هو باطل".

ولعل آخر ما نقرأ للدكتور زكي نجيب محمود من نصوص حول تعريف العقل، هو ما يذكره في مقاله "شرح وتشريح" في آخر ما صدر له من كُتب وهو "عن الحرية أتحدث" من أن "التفكير عملية ذهنية نرسم بها خريطة العمل المؤدي إلى تحقيق هدف ما، وبذلك فلتتنوع الأهداف ما شاء لها أصحابها أن تتنوع. ولكنها جميعًا تلتقي عند هذا الأصل المشترك" "فصاحب العمارة التي تنهار بعد بنائها، لم يكن يريد لها أن تنهار، لكنها انهارت لخطأ وقع في عملية التفكير الأولى" (ص ٢٧).

ولعلنا نجد في تعريفه للقانون العلمي ما يقترب من تعريفه للعقل والعقلانية. ففي كتابه "المنطلق الوضعي" (الجزء الثاني ص ٢٩٥) نقرأ ".. إن القانون العلمي ليس قضية حتى يجوز وصفه بالضرورة أو بالاحتمال بالإطلاق أو بالانحصار، بل هو تعليمات استرشد بها الباحث في طريق سيره خلال الظواهر الطبيعية، فهو أشبه برسم خريطة اعتمدنا فيه على مشاهداته، وضممناها إلى نقاط مختلفة أحسن اختيارها لتصلح الخريطة بعد ذلك للدلالة على سائر النقاط التي قد وقعت تحت المشاهدة" ونقرأ نفس المعنى للقانون العلمي في كتابه "تجديد الفكر العربي" "المعرفة العلمية هي في صميمها مخططات لأعمال، وليست هي بناءات تُبنى في الذهن ليتأملها الإنسان" (نقلاً عن "قصة عقل" ص ٢٣٨) ولهذا لا مجال لقانون السببية في هذا المفهوم الإجرائي للقانون العلمي. وفي كتابه "نحو فلسفة علمية" فصل كامل مكرس لذلك. ونقرأ في كتاب آخر له هذا النص الذي يدحض فيه موضوعية قانون السببية سواء بإقراره له بالنسبة لعصر سابق أو إنكاره له بالنسبة لعصرنا "لو قال قائل: ليس في العالم سببية تربط حوادثه لكان قوله هذا صوابًا بالنسبة

لعصرنا هذا، لأنه متفق مع الفرض الأول الذي يبني عليه علم الطبيعة الآن، ولكن يكون خطأ بالنسبة لعصر كانط" (موقف من الميتافيزيقا. وهو الطبعة الثانية من كتابه خرافة الميتافيزيقا. ١٩٨٣ ص ٦٧ – ٦٨ دار الشروق).

وخلاصة هذه التعريفات جميعًا على تنوعها هي أن العقل والعقلانية هي عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها، سواء كانت هذه العملية عملية استدلالية أو استقرائية؛ أي سواء كانت انتقالاً من مقدمات نظرية إلى نتائج مستخلصة منها، أو شواهد ملموسة إلى نتائج مترتبة عليها. فالعقل إذن مجرد سلوك عملي يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة، أو من قيم أخلاقية مطلقة، وينتهي إلى أهداف مبتغاة دون أن يكون له علاقة بتلك المقدمات أو تلك الأهداف. إنه خط السير فحسب وخارطته. ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائي الخالص له طابع نفعي كذلك. فهو وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية. وسلامته وصحته في مدى دقته في الوصول إلى هذه الغاية. إنها إذن **دقة برجماتية نفعية**. والعقل في ممارسته لإجرائيته البرجماتية النفعية هذه، إنما يمارس فاعليته في مجال العلم خاصة وفي حدود شواهد

ومدركات حسية، فضلاً عن أنه هو نفسه ثمـــرة مـــدركات حسية. ويكاد هذا التحديد لملامح العقل يجعل منه عقلاً فرديًا خالصًا أو على الأقل يسبغ هذه الصفات الفردية للعقل علـــى السلوك الجماعي والاجتمـــاعي الـــذي يمكـــن أن يتصـــف بالعقلانية.

ومن هذه الزاوية كذلك يمكن أن نتبين أن هـــذا المفهـــوم للعقل خالٍ تمامًا من أي دلالة تاريخية أو اجتماعية، فالعقـــل والعقلانية في تعريف د. زكي نجيب محمود هو معيار مجرد عام للحضارة، نجده في أثينا بركليس كما نجده فـــي بغـــداد المأمون وفي فلورنسا ميدتشي وفي باريس عصر التنـــوير، كما نجده في حضارة عصرنا الراهن الذي يتمثل نموذجهـــا في بعض البلاد الأوروبية والأمريكية. إنه معيار واحد فـــي المنحى الذي يتخذه العقل لتحقيق فاعليته، ولكنه واحد في هذه الحضارات جميعًا في صفته الأساسية وهي "دقة التصوير لما ينبغي أن يُتخذ من وسائل لتحقيق هدف" لا دلالة اجتماعية – تاريخية إذن لمفهوم العقل، بل دلالته دلالة إجرائيـــة نفعيـــة مطلقة فوق التاريخ وفوق المجتمـــع، وإن اختلفـــت ميـــادين ممارسة هذه الإجرائية النفعية باختلاف الحضارات. وبهـــذا

المعنى فليس للعقل أي دلالة أيديولوجية كذلك، بل يقتصر الحكم عليه بالخطأ أو الصواب بمقدار ما يكون خط سيره محققًا الوصول للهدف أو فاشلاً في الوصول إليه. وهكذا رأينا أنه في حالة صاحب العمارة التي انهارت، نرد هذا الانهيار إلى مجرد خطأ في الحساب، لا إلى ما وراء هذا الخطأ من سياق اجتماعي وأخلاقي، هو المصدر الأساسي لهذا الانهيار، وليس مجرد الخطأ الحسابي. (ولعل ظواهر سقوط العمارات في مصر السبعينات نماذج بليغة على ذلك).

وفضلاً عن هذا فليس للعقل في تعريف الدكتور زكي نجيب محمود أي دلالة أبستمولوجية معرفية، بل هو سواء بسواء كالقانون العلمي مجرد تعليمات إجرائية لتيسير الوصول إلى غاية ما، دون أي تعبير عن حقيقة موضوعية، أو عن امتلاك معرفي لضرورة خارجية متحققة.

وبهذه المعاني للعقل عند الدكتور زكي نجيب محمود، لا نجد أدنى تعارض أو مفاضلة من الناحية الفكرية أو العقلية بين المذاهب السياسية والاقتصادية والفنية المختلفة، ما دام كل منها يبدأ من مقدمات وتعريفات ومبادئ مختلفة عن بعضها البعض، ويمارس هذه الفاعلية العقلية الإجرائية ابتداء

من هذه المبادئ ووصولاً إلى أهداف محددة. وهكذا تتساوى مختلف المذاهب المتعارضة من حيث وحدة وتماثل مسلكها العقلي الإجرائي المحايد مهما اختلفت مقدماتها وغاياتها!.

ولكن... هل نحن بهذا ندين العملية العقلية الإجرائية النفعية البرجماتية ونرفضها؟! الحق لا. فالذي لا شك فيه أن هذا المنحى الإجرائي البرجماتي هو جزء طبيعي وظيفي في أي عملية عقلانية. ولكن هناك فارقًا بين هذا، وبين أن نقصر العملية العقلانية كلها على حدودها الإجرائية النفعية البرجماتية، ونغفل عن جوانبها ووظائفها ودلالاتها الأخرى، بل نجعل من هذه الحدود القاصرة فلسفة فكر وفلسفة حياة! إننا بهذا نجنح عن إطار العقل والعقلانية العلمية الحقة إلى إطار أيديولوجي رغم المظهر المحايد لهذه الوضعية المنطقية بل بسبب هذا المظهر المحايد نفسه.

ولكن كيف نصف المفهوم الإجرائي النفعي للعقل بأنه يفتقد الدلالة الأيديولوجية، وفي نفس الوقت نتهمه بأنه يجنح إلى الأيديولوجية؟ الحق أنه ليس ثمة تناقض في هذا. فالمفهوم الإجرائي البرجماتي للعقل يقدم باعتباره مفهومًا محايدًا مطلقًا فوق الزمان والمكان؛ أي يفتقد أي دلالة نسبية

تاريخية – اجتماعية، وبهذا المفهوم لا يكون للعقل أي دلالة أيديولوجية، بل أي دلالة أبستمولوجية كما سبق أن أشرنا ويصبح ذا دلالة شكلية صورية محايدة. على أنه بهذا المفهوم الإجرائي الشكلي المحايد نفسه، يسعى لطمس أو إخفاء الدلالة الأيديولوجية فضلاً عن الدلالة الأبستمولوجية الكامنة في أي عملية عقلية. وهو بهذا يقوم بوظيفة أيديولوجية رغم مظهره أو ادعائه غير الأيديولوجي.

ولكن ماذا تعني الدلالة الأيديولوجية للعقل؟ إنها في تقديري القول بأن العقل ليس مجرد فاعلية ذهنية استدلالية أو استقرائية، على المستوى الفردي، بل هو كذلك، رغم فردية التعبير عنه وتجلّيه، أين اللحظة التاريخية الاجتماعية التي ينشأ منها ويؤثر فيها. إنه ثمرة معرفية لملابسات موضوعية وفاعلية معرفية مؤثرة كذلك في هذه الملابسات الموضوعية. إنه ليس مجرد أداة محايدة، أو مجرد وسيلة إجرائية، بل يتضمن إلى جانب ذلك معارف وخبرات، ويستهدف امتلاك المزيد من المعارف والخبرات، وفي هذا يخضع لملابسات واقعة، لموقعه في هذا الواقع وموقفه منه.

ولنضرب مثلاً لتوضيح ذلك من تراثنا العربي الإسلامي القديم. في إطار دولة واحدة هي الدولة البويهية عالج كل من الإمام القاضي الباقلاني الأشعري، والقاضي عبد الجبار المعتزلي قضية عملية واحدة هي قضية غلاء الأسعار، وكلاهما أعمل فكره في تفسيرها. أما الإمام الباقلاني فإنه في الفصل المخصص لهذه المسألة في كتابه "التمهيد" يرفض إرجاع الغلاء والرخص في الأسعار إلى العرض، وإنما يرجعه إلى الطلب، أو ما يسميه "الرغائب والدواعي" فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الأسعار داخلها كما يقول، فلو أن الله "خلق الزهد في الناس عن الاغتذاء وإيثار الموت، لما اشتروا ما عندهم وإن قل بقليل أو بكثير" وعلى هذا "فإن جميع هذه الأسعار من الله تعالى" لأنه هو الذي يخلق الرغائب في الشراء ويوفر الدواعي على الاحتكار (التمهيد ص ٣٣٠ – ٣٣١) بل إذا مات الناس بسبب حصار السلطان لمدينتهم فقد نقول مجازًا إن السلطان قد أماتهم جوعًا وضرًا وهزالاً. وهو في الحقيقة – كما يقول الإمام الباقلاني لم يفعل بهم موتًا ولا قتلاً، وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم. (ص ٣٣٠) وهكذا يرجع الإمام

الباقلاني السببية إلى الله في كل شيء، فلا علية بين الأشياء، وإنما هو تساوق عند تلاقي الأشياء، وليس فعلاً بينها وإنما الفعل دائمًا لله وحده، وهذه هي نفس الحجة ونفس المنطق الذي يدحض به الإمام الغزالي مفهوم السببية في المسألة السادسة عشرة من كتابه "تهافت الفلاسفة". فالنار تحرق القطنة عند ملاقاتها لا بسبب ملاقاتها، وإنما الحارق هو الله.

أما القاضي عبد الجبار في كتابه "المغنى" فيقول بأن سبب الغلاء هو "قلة الشيء مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود. وإن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظَّلَمة، ويؤدي إلى فساد يعم الفقراء" ولهذا يرى القاضي عبد الجبار أن يتدخل الإمام لتسعير بعض الأمتعة على التعديل؛ أي مراعاة "المصلحة العامة" (راجع في ذلك كتاب حسن زينة. "العقل عند المعتزلة" دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٨ ص ١٠٨ – ١٠٩).

وليس بكافٍ أن نقول إن الباقلاني لا عقلاني، وأن عبد الجبار عقلاني، الأول لا عقلاني لأنه جنح إلى تفسير ظاهرة بعلة غير طبيعية أو خارج نطاق الطبيعة، على حين أن الثاني قد فسرها بعلل طبيعية. فصفة العقلانية واللاعقلانية

وحدها لا تفسر اختلاف التفسير بينهما – ولا يمكن أن نتبين حقيقة موقف الباقلاني في انفصال وعزلة عن موقفه من "ابن عضد الدولة" البويهي الشيعي الذي كان الباقلاني هذا الإمام السُني يسعى لمناصرة حكمه الاستبدادي، على خلاف موقف القاضي عبد الجبار. والحق، أننا لو تأملنا كتاب "التمهيد" للإمام الباقلاني؛ لوجدنا في كثير من صفحاته وفقراته نهجًا استدلاليًا إجرائيًا صحيحًا من حيث إنه عملية ذهنية خالصة. ولكنه سرعان ما يستخدم هذا النهج الاستدلالي العقلاني الصحيح للوصول إلى نتائج لا عقلانية. ولهذا لا نستطيع أن نفصل العملية الذهنية عنده؛ أي العملية العقلية عن مقدماتها ونتائجها، ونحصرها في هذه العملية الذهنية الإجرائية وحدها. ولعل الأمر ينطبق كذلك على الإمام حجة الإسلام الغزالي. وإني لأختلف مع د. زكي نجيب محمود فيما يراه من أن الغزالي، وإن قام بتعريف العقل تعريفًا صحيحًا فإنه لم يطبق هذا التعريف في ممارسته الفكرية. فالحق أنني أجد في الكثير مما كتب الغزالي مستوى رفيعًا من النهج الاستدلالي العقلاني المتسق إجرائيًا، لست أشير فحسب إلى كتابه الذي يُعد دائرة معارف فلسفية "مقاصد الفلاسفة"، وإنما

أشير كذلك إلى كتابه "التهافت" في كثير من جوانب حجاجه مع خصومه من الفلاسفة. إن الغزالي في تقديري يُعبر عن فكر زاخر بالقلق والمعاناة والتمزق. ولعل هذا يفسر عقلانيته ولا عقلانيته في آن واحد. ولست أستطيع أن أفسر فكرة العقلاني اللاعقلاني خارج إطار المدرسة النظامية، مدرسة إشاعة ونشر أيديولوجية الولاء للدولة السلجوقية، أو خارج إطار الصراع الفكري ضد الباطنية من ناحية، والسكوت الفكري من ناحية أخرى على مفاسد السلطة، بل وعلى الغزو الصليبي آنذاك. هل يمكن أن نفسر الحدود العقلية لفكر الغزالي بعيدًا عن كل هذه العناصر؟ ألسنا بهذا نكتشف الدلالة الأيديولوجية لهذا الفكر بدلاً من الاكتفاء بتقرير عقلانيته ولا عقلانيته وبدلاً من الموقف الإجرائي النفعي الوضعْي من تراثنا العربي الإسلامي كله الذي يكتفي بالبحث عما ينفعنا حاليًا من هذا التراث بدلاً من محاولة فهمه فهمًا نقديًا على أرضية سياقه التاريخي الاجتماعي؟!.

ونعرّج بإطلالة سريعة على الفكر الأوروبي الحديث. إن العقل الأوروبي الحديث لم يتولد من ذكاء رينيه ديكارت ولم يقم على الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون. وإنما كانت عقلانية ديكارت وتجريبية بيكون تعبيرًا وثمرة لتطور اجتماعي – اقتصادي شامل، وإن تكن في الوقت نفسه قوة فاعلة دافعة لهذا التطور، كانت عقلانية برجوازية صاعدة تسعى لتحرير "الأنا" المجتمعية من ظلامية المرحلة الإقطاعية، والانطلاق بالعمل الإنساني المنتج المبدع للسيطرة على قوانين الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان الجديد. ومع تطور البرجوازية الأوروبية إلى احتكار وإمبريالية، لم تعد هذه العقلانية الأولى عقلانية إنتاج ومنفعة وحرية وإبداع، بل أصبحت عقلانية تسلط واستعلاء وتحكم وعدوان وغزو وتمايز عنصري. أصبحت عقلانية إجرائية تقنية برجماتية، بل أصبحت تتضمن نقيضها؛ أي أصبحت عقلانية لا عقلانية. ما أريد أن أخوض في تفاصيل أكثر وأعمق.

أردت أن أقول ببساطة، إن البنية الاجتماعية وطبيعة توجهها وحقيقة القوى المسيطرة عليها تدخل في صياغة وتوجيه معالم الفكر والعقلانية السائدة، بشكل مباشر أو غير مباشر في كل مرحلة من مراحل التاريخ. إن العقل ليس مجرد أداة إجرائية محايدة بل يحمل بالضرورة دلالة أيديولوجية، لا في عمليته الإجرائية نفسها، بل في توظيف هذه العملية الإجرائية أي في البدايات التي يبدأ منها والغايات التي يستهدفها، بل كذلك في منهج معالجته وممارسته الإجرائية كذلك انتقالاً من المبادئ إلى الغايات. ولهذا فليس صحيحًا أن نسوى بين عقلانية اليونان وعقلانية العصر العباسي العربي، وعقلانية عصر التنوير وعقلانية العصر الحديث. فلكل مرحلة من هذه المراحل عقلانيتها المرتبطة ببنيتها الاجتماعية وملابساتها التاريخية. فليست عقلانية أرسطو مثلاً تتجسد فحسب في قواعد منطقه الصوري الذي يشكل بغير شك مستوى معينًا من مستويات فاعلية العقل الإنساني عامة. وليس المنطق الصوري هو حدود عقل أو عقلانية أرسطو. إنه جانب إجرائي فحسب من هذا العقل. ولكن العقل والعقلانية الأرسطية أكبر من هذا بكثير، وهو

نابع من سياق البنية الاجتماعية التاريخية التي كان يعيشها وموقفه من هذا السياق وموقعه فيه. لهذا قد تختلف حدود عقلانيته الموضوعية – إلى حد كبير – عن حدود العقلانية المثالية لأفلاطون أو اللاعقلانية الموضوعية لأفلوطين بعد ذلك. وهكذا فإننا لا نستطيع أن نتبين وأن نتفهم البناء العقلي الأرسطي والمنهج العقلي الأرسطي أو البناء العقلي لغيره من الفلاسفة بمعزل عن سياقه الاجتماعي التاريخي.

ونعود إلى عصرنا الراهن، ونتأمل هذه العقلانية التي تتسم بها البلاد الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، نتأمل هذه العقلانية الإجرائية أو هذه التقنية النفعية البنتامية البرجماتية. حقًا، لقد بلغت هذه البلاد مستوى شامخًا من ناحية التطور الإنتاجي والاجتماعي والعلمي بفضل الاستعانة وإعمال هذه العقلانية. ولكننا لا نستطيع أن نتغافل عما في بنية هذه العقلانية من لا عقلانية، فما أكثر ما تستخدم عقلانيتها الإجرائية استخدامًا بالغ الدقة والمهارة بما يفرض عليها في كثير من الأحيان إجراءات لا عقلانية، وبما يُفضي إلى أوضاع لا عقلانية! وما أكثر الأمثلة: التمييز العنصري داخل مجتمعها نفسه، استنزاف ثروات الشعوب الصغيرة

النامية وإجهاض وخنق تطورها، وإهدار الطاقـات الماديـة والعلمية في صناعات أسلحة الدمار، التخلص مـن الإنتـاج الوفير أحيانًا حفاظًا على ارتفاع سعره، محاولة تنميط العالم اقتصاديًا وسياسيًا وفكريًا ضـمانًا لمصـالحها الاقتصـادية الاستغلالية. وقد يقال إن هذه غايات، أما العقل والعقلانية فلا صلة لها بالغايات، إنما هي مجرد وسيلة إجرائية للانتقال من مبادئ مفروضة إلى غايات مبتغاة؟! وفي تقـديري إن هـذه المبادئ والغايات هي نفسها ثمرة طبيعية لسـيادة العقلانيـة الإجرائية، سيادة التقنية البنتامية البرجماتية نفسها، كمـا أن هذه العقلانية الإجرائية هي ثمرة هذه المبادئ والغايات فـي الوقت نفسه!

ولعلنا نتابع اليوم في الفكر العالمي في أوربـا وأمريكـا سيادة ما يسمى بالنزعة التكنولوجية التي نجدها في كثير من الدراسـات الأنثروبولوجيـة والسـيكولوجية والاجتماعيـة واللغوية والأدبية، وهي نزعة أفضت – في كثير من الأحيان – إلى إفقار وتجفيف هذه المجالات الدراسية باسم العلم، وما أبعدها عن حقيقة العلم، فليس لها من العلم إلا بعض مظاهره الإجرائية.

ولا شك أنه من الحماقة أن نكون ضد وحدة الحضارة الإنسانية في عصرنا الراهن، فنحن نعيش حضارة واحدة رغم ما فيها من قوميات مختلفة لها خصوصياتها المتميزة. ومن الحماقة كذلك أن نكون ضد استخدام التكنولوجيا وتطوير هذا الاستخدام إلى أقصى حد. فالتكنولوجيا هي امتداد لأعضاء الإنسان وثمرة إبداعه الفكري والعملي وتطوره الاجتماعي والإنتاجي. ولكن هناك فارقًا بين التكنولجيا والنزعة التكنولوجية. فالنزعة التكنولوجية هي سيادة العقلية الإجرائية التجزيئية العملية على حساب الفكر العلمي ذي العمق التاريخي، والنظرة الموضوعية الديناميكية الشاملة للأشياء والمجتمع والحياة بل والفكر الإنساني نفسه. وأكاد أقول إن هذه النزعة التكنولوجية البنتامية، قد أخذت تسود بالفعل في واقعنا العربي الراهن. إن استخدام التكنولوجيا أرقى أشكال التكنولوجيا، يتم في أكثر من بلد عربي وخاصة البلدان النفطية. وهو استخدام عملي نفعي إجرائي خال من الرؤية التخطيطية الاجتماعية الشاملة، ولا يمس بنية مجتمعاتها المتخلفة ولا ثقافاتها الرجعية إلا في المظاهر الخارجية السطحية. بل لعله يكرس التخلف

والرجعية بتكريس ما وراءها من نظم وسلطات وحكومات. تقوم المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية.. فيكون التصدي لها بحلول تكنولوجية إجرائية، وبعمليات ترقيعية متناثرة هنا وهناك في الجسم الاجتماعي المريض المتخلف، دون رؤية شاملة كلية تستهدف التغيير الجذري الصحي. ووراء ستار النزعة التكنولوجية نتخلى عن أقدس مبادئنا وأهدافنا الوطنية والقومية، ويرتفع صوت عربي يدعو إلى امتزاج العبقرية التكنولوجية تتخلى عن أقدس مبادئنا وأهدافنا الوطنية والقومية، ويرتفع صوت عربي يدعو إلى امتزاج العبقرية التكنولوجية الإسرائيلية بقوى العمل العربية. إن أعدى أعدائنا يصبحون أصدق أصدقائنا تحت غطاء سلام تكنولوجي، ورخاء تكنولوجي، ومساعدات مالية تكنولوجية، وديون تكنولوجية وتسليح تكنولوجي ومناورات عسكرية مشتركة تكنولوجية، ولكن لا شيء يتغير أو يتطور اللهم إلا أن يتنامى ويتعاظم تخلفنا، وتتعمق تبعيتنا تكنولوجيا وتنتعش فئات طفيلية تستخدم التكنولوجيا استخدامًا عقلانيًا إجرائيًا صحيحًا في تحقيق أهدافها الربوية الاستغلالية والاستهلاكية!! فما أقل الإنتاج،

وما أكثر قوابل الأموال الذين يولدون الأموال من الأموال التي تتكدس وتتراكم، ثم تتحول إلى أجهزة تكنولوجية للاستهلاك والاستمتاع والاستغلال وتعميق التبعية، وتغيب المبادئ وتصبح الغايات لا شيء غير المنفعة الطبقية الضيقة، وتصبح قيمة الوسائل فيما تحققه من منفعة، وهكذا يصبح شعار "اللي تكسبّه العبْ به" عنوان فلسفة طفيلية إجرائية سائدة، المهم عندها الوسيلة العملية المُرْبحة عمليًا. ليست هذه صورة ما يجري في مصر اليوم فحسب، بل صورة ما يجري في بقية أنحاء الوطن العربي كله.

ولعله بسبب هذا، وتجنبًا لهذه المنهجية النفعية الضيقة حرص د. زكي نجيب محمود ألا تقتصر دعوته على العقلانية وحدها التي يبشر بها، فأضاف إليها عمقًا ذا خصوصية تراثية هو العمق الروحي والإيماني الذي يجعل هذه العقلانية الإجرائية – كما يقول – تتميز عن مثيلتها الغربية، وعن التوظيف النفعي الخالص لها، الأحادي الجانب. وهكذا راح يقيم دعائم رؤية ثنائية وجد أصولها في بعض جوانب من تراثنا العربي الإسلامي. على أن الثنائية في فلسفة د. زكي نجيب محمود تحتاج إلى دراسة مطولة

أخرى، ولهذا اكتفي بالقول بأن هذه الثنائية لا تلغي الطابع الإجرائي النفعي البرجماتي للعقلانية الوضعية، وإن حاولت أن تتستر على حقيقته ومحدوديته بغطاء روحي تراثي. ألسنا نجد هذا الأمر جهيرًا زاعقًا في ممارسات كثير من البلدان العربية النفطية التي تتجاور فيها تجاورًا وظيفيًا تبريريًا النزعة التكنولوجية الإجرائية مع الدعوات السلفية المتخلفة تكريسًا للأوضاع الاجتماعية الرجعية الاستغلالية ولعلاقات التبعية مع الإمبريالية العالمية والأمريكية خاصة.

على أن هذه الثنائية لا تعبر من ناحية أخرى عن خصوصيتنا التراثية تعبيرًا مطلقًا كما يقول د. زكي نجيب محمود، بل لعلنا نجد هذه الثنائية في صميم الممارسات النظرية والعملية لكثير من المفكرين الغربيين الذين يتبنون الفلسفة الوضعية والوضعية المنطقية عامة والبرجماتية بوجه خاص. إنها إذن وحدة أيديولوجية في إطار مذهب فلسفي واحد، وإن تنوعت صور التعبير عنها بتنوع الأوضاع الاجتماعية التاريخية.

حسبي أن أختتم هذا الحديث الذي طال بأننا نحتاج إلى تنمية مفهوم آخر للعقل والعقلانية غير هذا المفهوم الذي يقتصر على الطابع الإجرائي البنتامي النفعي. إن هذا الجانب الإجرائي من العقل والعقلانية جانب ضروري، ولكنه جزئي في أي عملية عقلية، ولا يشكل حقيقتها الكلية.

إن المفهوم الكلي الصحيح للعقل والعقلانية هو الذي يتسم بعمق تاريخي ورؤية موضوعية ديناميكية للواقع بكل ما في الواقع من تشابك وحركة وتناقض وصراع، وهو الذي يسعى لاكتشاف قوانين هذا الواقع والسيطرة عليها وتوجيهها توجيهًا جماعيًا واعيًا منظمًا لمصلحة الحرية والتقدم، وهو الذي لا يتحقق لمصلحة أفراد أو لحفنة أفراد، أو لصفوة، وإنما لتنمية الوعي الاجتماعي الشعبي، والمشاركة الديمقراطية الجماهيرية الفعالة في اتخاذ القرارات المصيرية في حياة المجتمع. إنه المفهوم الجدلي النضالي للعقل والعقلانية الذي لا يقف عند حدود التأمل، وإنما يسعى إلى التغيير والتجديد، والذي يستلهم التراث وخبرات الماضي، استلهامًا علميًا نقديًا، ويدرك خصوصية الواقع ويراعي حقائق العصر، ويفجر ينابيع النقد والاجتهاد والإبداع الفكري والثقافي عامة، ويحرر بلادنا العربية من التخلف والتمزق القومي والتبعية.

وأعود إلى السؤال الذي بدأت به حديثي: كيف أرحب وأقدر، وأكبر مقالات د. زكي نجيب محمود حول العقل والعقلانية رغم ما أجد فيها من حدود وقصور عن مطاولة هذا المفهوم العلمي للعقل والعقلانية الذي أراه؟ لا شك أن الجهد الذي تبذله عقلانية د. زكي نجيب محمود في التصدي لطوفان السلفية اللاعقلانية المتزمتة ولاستشراء السطحية والخرافة في كثير من جوانب حياتنا العربية المعاصرة عامة، جهد إيجابي مشكور في هذه الحدود، ولكنه من ناحية أخرى يستبدل بهذه السلفية المتزمتة ثنائية توفيقية لن تخرجنا موضوعيًا من تخلفنا وتبعيتنا، بل لعلها تمثل الأيديولوجية الذكية للأوضاع السائدة المتسلطة الرسمية في أغلب بلادنا العربية. ولهذا، فما أحوجنا إلى مفهوم آخر للعقل والعقلانية أشد عمقًا وفاعلية وموضوعية لنتسلح به من أجل تغيير واقعنا العربي وتجديده.

والحق أنني لست أشك لحظة في وطنية د. زكي نجيب محمود، وفي أمانته العقلية وفي تطلعه إلى تحرر بلادنا العربية وتقدمها. ولكن الطريق الذي يراه لتحقيق ذلك لن يوصلنا إلى تحرر أو تقدم. إنه يتصور – صادقًا – بأن

التسلح بالمنهج العقلي الوضعي الإجرائي النفعي، وهو منهج الأنظمة الغربية الرأسمالية هو السبيل لتقليل الفجوة الحضارية بيننا وبين هذه الأنظمة، بل اللحاق بهم وخاصة إذا أضفنا إلى هذا المنهج خصوصيتنا التراثية الإيمانية. وهذا غير صحيح. ذلك أن تسلحنا بهذا المنهج واقتصارنا عليه يعني أن نسير في طريق التشبه والتمثل بهذه الأنظمة من حيث هياكلها السياسية ومشروعاتها في التنمية الاقتصادية، وفلسفتها الاجتماعية والفكرية عامة؛ أي أن تكون هذه الأنظمة التي يراها د. زكي نجيب محمود المُعبرة عن حضارة العصر معيارًا وقدوة لنا. ولن يُفضي بنا هذا الطريق إلا إلى المزيد من التخلف والتبعية. فليس هناك اليوم سبيل إلى مشروع مستقل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في ارتباط بهذه الأنظمة الرأسمالية التي لم تعد مجرد أنظمة رأسمالية، بل أصبحت نظامًا عالميًا للاستغلال والنهب والعدوان، تقف على رأسه الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا لا سبيل إلى استقلال أو تقدم بغير القطيعة مع هذه الأنظمة سواء في نهج تنميتها الرأسمالية، وفي نهج عقلانيتها التكنولوجية البنتامية البرجماتية وأيديولوجيتها الرأسمالية

عامة. لستُّ أعني بالقطيعة قطع العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية، وإنما أقصد العمل على الخروج من التبعية الهيكلية للتقسيم الدولي الرأسمالي للعمل، والتسلح بمنهج علمي موضوعي ذي عمق تاريخي ورؤية كلية لواقعنا المصري والعربي الخاص ولقوانين وصراعات عصرنا، لوضع مشروع للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المستقلة، يتحقق بالمشاركة الديمقراطية الفعالة للجماهير وخاصة بقواها العاملة والمنتجة والمبدعة.

وليس هنا مجال للحديث عن تفاصيل هذا المشروع النضالي المستقبلي، وإنما حسبي أن أقول في النهاية بأنه لا سبيل إلى الخروف من تخلفنا وتبعيتنا، وإلى المشاركة الفعالة في تنمية وتطوير حضارتنا الإنسانية الراهنة بغير هذه القطيعة مع المشروع الرأسمالي بكل أبعاده السياسية والاقتصادية والفكرية، وبناء مشروع عقلاني علمي وطني ديمقراطي ذي توجه اشتراكي عربي شامل.

وبعد...

عذرًا إن جاءت مشاركتي في الاحتفال بالدكتور زكي نجيب محمود نقدًا لفلسفته. على أني أرى أن هذا هو معنى عميق من معاني احتفالنا به. فما أروع أن تكون الاحتفالات في بلادنا لا مهرجانات يتبادل فيها الشعراء منصات المديح، بل تكون حوارًا موضوعيًا يتعمق به وعينا بذواتنا ووعينا بحقائق واقعنا وحقائق عصرنا.

تحية مجددة وتقديرًا مجددًا لهذا الفكر والإنسان الذي نلتقي ونتحاور، وننتقد على شرف الاحتفال به الدكتور زكي نجيب محمود، وتحية لدمياط ولمصر، وللأمة العربية التي أنجبته.